إشارات المرام

من عبارات الإمام

تأليف

العلامة كمال الدين أحمد البياضي الحنفي

من علماء القرن الحادي عشر الهجري

حقق نصوصه وعلق عليه ووضع فهارسه

يوسف عبد الرزاق

المدرس بكلية أصول الدين بالجامعة الأزهرية

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر



الطبعة الأولى

١٣٦٨ هـ — ١٩٤٩ م

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمـــة عن :

كتاب « إشارات المرام من عبارات الإمام »

للعلامة البياضي رحمه الله

تفضل بها علينا حضرة صاحب الفضيلة مولانا الأستاذ الجليل المحدث الأشهر ، ناصر السنة فى هذا العصر ، أستاذنا الشيخ محمد زاهد الكوثرى وكيل المشيخة الإسلامية فى دار الخلافة العثمانية سابقا ، فنثبتها شاكرين لفضيلته تشجيعه ، وعنايته بالعلم وأهله ، أمتع الله المسلمين بحياته . قال حفظه الله :

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وآله وصحبه وكل من والاه .

و بعد ؛ فقد بلغنا أن كتاب [إشارات المرام من عبارات الإمام] تأليف الحبر البحر الهمام ، عمدة المتأخرين فى علم الكلام ، الشيخ « كمال الدين أحمد بن الحسن بن يوسف البياضى » القاضى ابن القاضى ، قد أعد للطبع بتحقيق فضيلة الأستاذ البحاثة المحقق ، العالم العامل المدقق ، السيد جمال الدين أبى المحاسن ، يوسف بن عبد الرزاق المشهدى الشافعى [(1)] الأستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر الشريف ، وتقرر طبعه فى مطبعة المرحوم السيد « مصطفى البابى الحلبى » ، بمعرفة أنجاله النجباء ، الماضين على منهج والدهم الغيور فى إحياء الكتب النافعة لأعلام العلماء ، فشكرت هذا الاتجاه الحميد ، والاختيار السديد ، ودعوت الله سبحانه للقائمين بطبع هذا الكتاب وتحقيقه بالتوفيق والتسديد فى شؤونهم كلها ، مقدراً حسن اختيارهم فى ملء فراغ ملموس بهذا العمل المفيد ، والله جلّ شأنه هو الموفق للمضىّ على هذا المهيع الرشيد . وبهذه المناسبة أحببت أن أتحدث عن الكتاب ، واتجاهه ، وأهميته ، وجلالة قدر مؤلفه ، وما إلى ذلك ، فأقول : إن العقيدة الصحيحة

---

(1) وقد عارضه بخمس نسخ منها نسخة مكتبة الأستاذ المفضال السيد أحمد خيرى بروضة خيرى باشا بمديرية البحيرة (ز) .

المنجية فى الآخرة ، الباعثة لكل سعادة وكل خير فى الدارين ، هى العقيدة التى كان عليها النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه الغر الميامين ، رضى الله عنهم أجمعين ، ولذا كان أئمة الهُدى رضى الله عنهم ، يسعون جهدهم فى المحافظة على مسائلها وعلى صفائها الأصلى ، حذراً من أن يعكر صفوها مبتدع طارئ . ومن أقدم من أبرز خدمات جليلة فى هذا الميدان ، الإمام أبو حنيفة النعمان ، رضى الله عنه ، وقد سهل الله له هذا العمل ، بسابق اشتغاله بالجدل ، والرد على أهل الأهواء والنحل ، مدة مديدة قبل تفرغه للفقه ، وكلٌّ ميسَّر لما خلق له .

وقد روى الخطيب فى تاريخه (١٣ — ٣٣٣) بسنده إلى أبى حنيفة أنه قال : « كنت أنظر فى الكلام حتى بلغت فيه مبلغا يشار إلىّ فيه بالأصابع » ، ثم ذكر كيف لازم حماد بن أبى سليمان فى الفقه منصرفا عن الكلام .

وحكى الموفق فى المناقب (١ — ٦٣) عن أبى حفص الصغير أنه قال : « لم يزل أبو حنيفة يلتمس الكلام ويخاصم الناس حتى مهر فى الكلام » .

وحكى أيضاً عن الزَّرَنجرى : « أن أبا حنيفة كان صاحب حلقة فى الكلام » — يعنى قبل اتصاله بحماد . وساق فى (١ — ٥٩) بطريق الحارثى عن أبى حنيفة أنه قال : « كنت أعطيت جدلا فى الكلام بجرى دهر ، فيه أتردد ، وبه أخاصم ، وعنه أناضل وكان أصحاب الخصومات والجدل أكثرها بالبصرة ، فدخلت البصرة نيفا وعشرين مرة ، منها ما أقيم سنة وأقل وأكثر ، وكنت قد نازعت طبقات الخوارج : من الأباضية والصفرية وغيرهم ، وطبقات الحشوية » ثم ذكر كيف أقبل على الفقه .

وقال حافظ الدين محمد بن محمد الكردرى صاحب الفتاوى البزازية المشهورة فى المناقب (١ — ٣٨) : « ذكر جمال الدين أبو يعلى أحمد بن مسعود الأصفهانى بإسناده عن خالد بن زيد العمرى أنه قال : كان أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزُفَر وحمّاد ابنُ أبى حنيفة قوما قد خَصَموا الناس بالكلام ، وهم أئمة العلم » .

وتلك نصوص تدل على مبلغ اهتمام أبى حنيفة وأصحابه بعلم الكلام ، حتى إن الإمام أبا جعفر الطّحاوى رحمه الله ، عنون عقيدته المشهورة بقوله : « بيان عقيدة فقهاء الملة :

أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن ـ رحمهم الله » . ويسوق عقيدة السلف التي لاخلاف فيها بين أهل السنة كعقيدة لهم جميعا .

وقال الإمام عبدالقاهر البغدادى الشافعىّ فى أصول الدين (٣٠٨) : «وأول متكلميهم من الفقهاء وأرباب المذاهب أبو حنيفة والشافعىّ ، فإن أبا حنيفة له كتاب فى الرد على القدَرية ، سماه « الفقه الأكبر » وله رسالة أملاها فى نصرة قول أهل السنة : إن الاستطاعة مع الفعل ، ولكنه قال : إنها تصلح للضدّين . وعلى هذا قوم من أصحابنا . وللشافعىّ كتابان فى الكلام : أحدهما فى تصحيح النبوّة والرد على البراهمة ، والثانى فى الرد على أهل الأهواء . . . » .

وقال أبو المظفر الإسفرايني الشافعى فى التبصير (١١٣) : « كتاب العالم لأبى حنيفة فيه الحُجَج القاهرة على أهل الإلحاد والبِدْعة . . وكتاب الفقه الأكبر الذى أخبرنا به الثقة بطريق معتمد وإسناد صحيح عن نصير بن يحيى عن أبى حنيفة ، وما جمعه أبو حنيفة فى الوصية التى كتبها إلى أبى عمرو عثمان البَتّى ، رد فيها على المبتدعين ، ومن نظر فيها وفيما صنفه الشافعىّ لم يجد بين مذهبيهما تباينا بحال ، وكل ما حكى عنهم خلاف ما ذكرناه من مذاهبهم ، فإنما هو كذب يرتكبه مبتدع ترويجا لبدعته » .

وهذا من الدليل على وحدة المعتقد بين الأئمة ، ومع ذلك ما كانوا يرون خوض المرء فيما يعلو على مداركه . وكان مالك يكره ماليس تحته عمل من العلم . وكان أحمد بن حنبل مثله فى ذلك ، منعاً للجمهور عن الخوض فيما لا قِبَلَ لهم به ، خوفا من الزَلَل ، والاكتفاء بمسائل الاعتقاد المتوارثة مع التنزيه ، والابتعاد عن التشبيه . وكان أبوحنيفة مُرْهَف النظر حيث اشتغل بالجدَل مدة طويلة ، قبل إقباله على الفقه ، حتى أسس بعد تفقهه مجمعاً فقهيا ؛ كيانه من أربعين عالماً من عظماء أصحابه ، المسرودة أسماؤهم فى التاريخ ، يرأسهم هو فى تحقيق المسائل ، وتبيين الدلائل ، ولا يخفى ما فى هذه الطريقة من استثمار المواهب ، وتنمية الملكات ، حتى كثرت عندهم المسائل التقديرية فى الفقه[1] ، وسَهُل عليهم الرد على أهل الأهواء ، فملئوا بقاع الأرض علماً بتلك الطريقة المثمرة .

---

(١) وفى « الكلمات الشريفة ، فى تنزيه أبى حنيفة ، عن الترهات السخيفة » للعلامة نوح =

ومن الكتب المتوارثة عن أبي حنيفة في العقيدة كتاب «الفقه الأكبر» رواية علي ابن أحمد الفارسي، عن نصير بن يحيى، عن أبي مقاتل، عن عصام بن يوسف، عن حماد ابن أبي حنيفة، عن أبيه — وتمام السند في النسخة المحفوظة ضمن المجموعة (رقم ٢٢٦) بمكتبة شيخ الإسلام بالمدينة المنورة، وكتاب الفقه الأبسط[1] رواية أبي زكريا يحيى بن مطرّف، بطريق نُصير بن يحيى عن أبي مطيع عن أبي حنيفة — وتمام السند في المجموعتين (٦٤ م و ٢١٥ م) بدار الكتب المصرية «والعالم والمتعلم» رواية أبي الفضل أحمد بن علي البيكندي الحافظ، عن حاتم بن عقيل، عن الفتح بن أبي علوان، ومحمد بن يزيد، عن الحسن بن صالح، عن أبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي، عن أبي حنيفة؛ ويرويه أبومنصور الماتريدي، عن أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني، عن محمد بن مقاتل الرازي، عن أبي مقاتل، عنه — وتمام الأسانيد في مناقب الموفق والتأنيب (٧٣ و ٨٥) ورسالة أبي حنيفة إلى البتّي رواية نُصير بن يحيى عن محمد بن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة، وبهذا السند رواية الوصية أيضاً. وتمام الأسانيد في نسخ دار الكتب المصرية؛ ولأبي حنيفة وصايا أخرى لعدة من أصحابه.

فبنور تلك الرسائل سعى أصحاب أبي حنيفة وأصحاب أصحابه، في إبانة الحق في المعتقد، في غير لبس ولا تعمية، على طبق ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم، فنشروا العقيدة الصحيحة مع الفقه في بقاع العالم، مشكورين على هذه الخدمة المهمة، وكان بلاد ماوراء النهر سليمة من أهل الأهواء والبدع، لسلطان السنة على النفوس هناك من غير منازع، بتناقل تلك الآثار بينهم جيلا بعد جيل. إلى أن جاء إمام السنة فيما وراء النهر أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، المعروف بإمام الهدى، فتفرغ لتحقيق مسائلها، وتدقيق دلائلها، فأرضى بمؤلفاته جانبي العقل والنقل في آن واحـــــد: منها

= ابن مصطفى القونوي، نقلا عن العناية: «إن المسائل التي دونها أبوحنيفة ألف ألف ومئتا ألف وسبعون ألفا ونيف اهـ». ومن المعلوم أن تدوينه للمسائل كان بإملائه إياها على أصحابه، راجع «النكت الطريفة» ص ٥ — وهناك ذكر الاختلاف في عدد مسائله (ز).

(1) شرحه بعض الحشوية، ودست كلمة من الشرح في رواية عبدالله الهروي المجسم في (الفاروق) باسم الفقه الأكبر، فتناقلها الحشوية مدى الدهور، وهي مدرجة في الرواية كما يظهر من شروح أهل السنة للكتاب (ز).

التأويلات فى تفسير القرآن الكريم . وهو كتاب لانظير له فى بابه ، ويؤسف على عدم نشره إلى الآن . ومنها كتاب المقالات ، وكتاب « التوحيد » ، وكتاب « مآخذ الشرائع فى أصول الفقه » وكتاب « الجدل فى أصول الفقه » أيضاً ، وكتاب « بيان وهم المعتزلة » وكتاب « رد الأصول الخمسة » لأبى محمد الباهلى ، وكتاب « رد الإمامة » لبعض الروافض ، وكتاب « الرد على أصول القرامطة » ، وكتاب « رد تهذيب الجدل » للكعبى ، وكتاب « رد وعيد الفساق » للكعبى ، وكتاب « رد أوائل الأدلة » للكعبى أيضاً على مافى تاج التراجم للعلامة قاسم ، توفى سنة ٣٣٢ هـ على ماذكره الحافظ قطب الدين عبد الكريم الحلبى .

وأما أبوالحسن على بن إسماعيل الأشعرى[١] إمام أهل السنة فى العراق ، وناشر ألوية السنة فى الآفاق ، بعد أن رجع عن الاعتزال ، وقام بمناصرة السنة ، فقد توسعنا فى بيان طريقته فى مقدمة « تبيين كذب المفترى » للحافظ ابن عساكر ، فلا نعيد الكلام هنا ، ومن العزيز جداً الظفر بأصل صحيح من مؤلفاته ، على كثرتها البالغة ، وطبع كتاب « الإبانة » لم يكن من أصل وثيق ، وفى المقالات المنشورة باسمه وقفة ، لأن جميع النسخ الموجودة اليوم من أصل وحيد ، كان فى حيازة أحد كبار الحشوية ، ممن لايؤتمن لاعلى الاسم ولا على المسمى ، بل لو صح الكتابان عنه على وضعهما الحاضر ، لما بقى وجه لمناصبة الحشوية العداء له على الوجه المعروف ، على أنه لا تخلو آراؤه من بعض ابتعاد عن النقل مرة وعن العقل مرة أخرى فى حسبان بعض النظار كقوله فى التحسين والتعليل ، وفيما يفيده الدليل النقلى ، كما هو شأن طول أمد الجدال مع أصناف المبتدعة فى بندر الأهواء فى عهده : البصرة وبغداد ، بخلاف معاصره الماتريدى ، فإنه كان فى بيئة لاسلطان لأهل الابتداع فيها كما سبق ، وقد اهتم أهل العلم بتعرّف وجوه الخلاف بين إمامى أهل السنة ، دراسة وتدويناً وتحقيقاً ومقارنة بينهما ، وشارح الإحياء المرتضى الزبيدى ترجم لهذين الإمامين العظيمين إمامى أهل السنة ، وذكر المسائل التى اختلفا فيها أخذاً من « إشارات المرام » ، تقديراً منه لهذا الأصل الأصيل .

---

(١) قال ابن الأثير فى اللباب : « توفى سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة . وقيل بعد سنة أربع وعشرين وثلاثمائة اهـ » ـــ راجع الكامل ، والثانى قول ابن عساكر (ز) .

ومؤلف الإشارات العلامة البياضىّ ، من بيت قضاء وفقه وعلم ، تقلب فى مناصب العلم إلى أن حاز أعلاها ، بعد أن أقبل على العلم حتى أصبح فريد عصره مشاراً إليه بالبنان ؛ فألف أوّلا متناً متيناً فى اعتقاد أهل السنة ، وسماه «الأصول المنيفة للإمام أبى حنيفة» ، جمع فيه نصوص الإمام فى رسائله السابقة فى معتقد أهل الحق ، على ترتيب بديع جامع ، محافظاً على ألفاظ أبى حنيفة ، فجاء فى غاية التناسب ، ومنتهى التجاذب ؛ ثم شرح هذا المتن المتين شرحا ممتعاً فى تحقيق المسائل ، وتدقيق الدلائل ، وإزالة الشبهات ، وحل المعضلات ، حتى أصبح مرجعاً للباحثين ، ومعقداً لآمال المتطلعين ؛ وكانت مسائل أبى حنيفة فى تلك الرسائل غير مرتبة على نظام خاص ، بل كان يمليها إملاء على أصحابه ، على طبق الأسئلة التى كانت توجه إليه من غير انسجام ، فرد البياضىّ مسائل تلك الرسائل إلى ترتيبها الصناعىّ فى كتب الكلام ، من غير تصرّف منه فى عبارات الإمام ، وقال فى كيفية جمعه المتن ومسائله : « جمعتها من نصوص كتبه التى أملاها على أصحابه ، من الفقه الأكبر ، والرسالة ، والفقه الأبسط ، وكتاب العالم والوصية ، برواية الإمام حماد بن أبى حنيفة ، وأبى يوسف الأنصارىّ ، وأبى مطيع الحكم بن عبد الله البلخى ، وأبى مقاتل حفص[1] ابن سلم السمرقندى » . وذكر فى الشرح رواة تلك الرسائل ، ونص على نحو ثلاثين عالما من كبار علماء هذا الفن ، قد عوّلوا عليها وسجلوا مسائلها فى كتبهم ، برغم إنكار بعض المعتزلة نسبة بعضها إلى الإمام ، وساق سند أبى منصور الماتريدى فيها حيث استند إليها فى شرح معتقد أهل السنة ، والواقع أن العلامة البياضى ممن كرمه الله بالاطلاع الواسع ، والغوص الدقيق فى المسائل ، والبيان الواضح فى سرد الدلائل ، والذهن الوقاد فى استثارة الفوائد الكامنة ، من ثنايا النصوص والعبارات مع ماجمعه إلى خزانته من كتب نادرة جدا فى هذا الفن ، حتى شفى النفوس بنقوله الرصينة عن أئمة هذا العلم ، فيسرد النصوص من أقوال أئمة الفريقين ، من الأشعرية والماتريدية ، ليكون المطالع على بينة من أمر مسائل الوفاق والخلاف ، ويقول : إن الماتريدىّ ليس بمبتكر لطريقة ، بل هو مفصّل لمذهب أبى حنيفة

---

(١) يتكلموا فيه على عادتهم فى أصحاب أبى حنيفة ، لكن قال أبو يعلى الخليلى فى الإرشاد : « مشهور بالصدق غير مخرج فى الصحيح وكان يتقى ، وله فى الفقه محل ، ويعنى بحديثه » راجع اللسان (ز) .

وأصحابه ، وإن الخلاف بين الأشعري والماتريدي — في نحو خمسين مسألة — خلاف معنوي ، لكنه في التفاريع ، التي لايجرى في خلافها التبديع ، وسرد تلك المسائل وحققها أتم تحقيق ، وانتهى في شرحه إلى آخر الإلهيات تجاه بيت الله الحرام ، أيام كان قاضياً بمكة المكرمة ، ثم تنقل في الوظائف إلى أن تولى منصب قاضي العسكر في الدولة ، الذي هو رئاسة قضاة المملكة العثمانية ، وبراعته في علم الكلام ، بحيث يخضع لتحقيقاته من بعده من العلماء الأعلام ، ولا سيما الذين كتبوا بعده في مسائل الخلاف بين الأشعرية والماتريدية ، حتى إنك ترى المقبليّ على جموحه وغلوائه ، وشذوذه وكبريائه ، يحسب حسابه في كتابه « العلم الشامخ » ، وله أيضاً كتاب « سوانح العلوم » ، في ستة من الفنون ، وكان رحمه الله فقيهاً واسع الأفق ، صارماً في الحكم ، لايخاف في الله لومة لائم ، تخلد ذكراً جميلا ، وعلماً غزيرا ، تغمده الله برضوانه ، وكافأه على إحسانه .

❁

وصفوة القول أن طبع كتابه هذا بشرى عظيمة يُزَفّ بها إلى الراغبين في التحقيق ، في مسائل التوحيد ، على مناهج الفريقين من أهل السنة ، والله سبحانه يكافئ القائمين بنشره ، وتحقيقه أحسن مكافأة ، ويوفقهم لنشر كثير من أمثاله من الكتب النافعة ، في خير وعافية ، وهو المجيب لمن دعاه ؟

محمد زاهد الكوثري

التعريف بالكتاب

عرض وتمهيد

لا تزال دور الكتب العربية فى الشرق والغرب زاخرة بكل نفيس من المخطوطات الإسلامية فى شتى أنواع العلوم والفنون ، وغاصة بمختلف الكتب القيمة من ثمرات قرائح علمائنا الأعلام وآثار أئمتنا الكرام .

وهى تعد بحق مفخرة من مفاخر الحضارة الإسلامية ، ومثلا عاليا من أمثلة الرقى الفكرى فى الإسلام ، وبرهانا صادقا على ماللإسلام من أياد بيض على الإنسانية بأسرها. وكفى الإسلام شرفا وفخارا أن علماءه هم الذين حملوا راية الفكر ، ومشعل الحضارة والمعرفة قرونا متطاولة كان غيرهم من الأمم فيها سادرا فى ظلمات من الجهالة بعضها فوق بعض .

أجل : لقد وصل قادة الفكر فى الإسلام ما انقطع من أسباب العلم ، ونظموا ماانفرط من عقد المعارف البشرية ـ فحفظوا ذلك التراث العظيم من الضياع بل جددوا فيه ماوسعهم التجديد ، وقد أثبت لهم التاريخ فى كل حقل من حقول المعرفة ، وفى كل روض من رياض العلم والفن غرسا كريما ، وثمرا يانعا ، وأفكارا جديدة ، ونظريات مبتكرة ، لم يهتد إليها من قبلهم .

يشهد بذلك كل منصف خبَرَ آثارهم ، ووقف على مدى جهودهم المشكورة ، ومساعيهم المأثورة .

يقول (ويدمان) : « إن العرب أخذوا بعض النظريات عن اليونان ، وفهموها جيدا ، وطبقوها على حالات كثيرة مختلفة ، ثم أنشئوا نظريات جديدة وبحوثا مبتكرة ، فهم بذلك قد أسدوا إلى العلم خدمات لاتقل عن الخدمات التى أتت من مجهودات نيوتن ، وفراداى ، ورنتجن [(١)] » .

ويقول العلامة لوبون فى مقدمة كتابه ـ حضارة العرب ـ :

---

(١) عن كتاب : نواح مجيدة من الثقافة الإسلامية : هدية المقتطف لسنة ١٩٣٨ .

« كلما أمعنا فى درس حضارة العرب ، وكتبهم العلمية ، واختراعاتهم ظهرت لنا حقائق جديدة ، وآفاق واسعة ، ولسرعان ما رأينا أن العرب أصحاب الفضل فى معرفة القرون الوسطى لعلوم الأقدمين ، وأن جامعات الغرب لم تعرف لها مدة خمسة قرون موردا علميا سوى مؤلفاتهم .

وأنهم هم الذين مدنوا أوربا ــ مادة ، وعقلا ، وأخلاقا .

وأن التاريخ لم يعرف أمة أنتجت ما أنتجوه فى وقت قصير ، وإنه لم يفقهم قوم فى الإبداع الفنى .

ويقول أيضا : وتأثير العرب عظيم فى الغرب ، وهو فى الشرق أشد وأقوى ، ولم يتفق لأمة ما اتفق للعرب من النفوذ ، والأمم التى كانت لها سيادة العالم قد توارت تحت أعفار الدهر ، ولم تترك لنا غير أطلال دارسة .

والعرب لم تزل عناصر حضارتهم ــ ديانتهم ، ولغتهم ، وفنونهم ــ حية .

وشريعة الرسول ، وفنون العرب ، ولغتهم ــ أينما حلت نبتت أصولها » .

علم الكلام أو أصول الدين

إن من أجلّ العلوم التى كان للمسلمين فيها فضل السبق ، وشرف العناية البالغة « علم الكلام » المسمى بأصول الدين ، فقد وجهوا إليه مزيد عنايتهم ، وعظيم اهتمامهم ، فمهدوا أصوله ، ورتبوا قواعده ، وقرروا مسائله ، وأعلوا بنيانه ، وشيدوا صروحه وأركانه ، وكتبوا فيه الأسفار الفسيحة الأرجاء ، وبحثوا فيه الأبحاث الشيقة الممتعة الدالة على سعة أفق الفكر وعمقه ، وتناولوا آراء حكماء اليونان قبلهم فنظروا فيها ، ودرسوها الدراسة الوافية ، وناقشوها ومحصوها أتم تمحيص ، وبينوا ما فيها من خطل فى الفكر ، وفساد فى النظر والرأى .

شكر الله لهم هذا السعى الحميد ، وأثابهم عليه الجزاء الأوفى فى جنات النعيم .

إشارات المرام من عبارات الإمام

عنوان كتاب من أعظم كتب هذا الفن، وأرفعها شأناً، وأعلاها كعبا، وأغزرها فائدة، وأتمها عائدة، وأحسنها ترتيباً، وأصفاها تهذيبا.

ألفه العلامة كمال الدين أحمد البياضي، من أجلاء علماء الروم، وأجمعهم لفنون العلم في القرن الحادي عشر الهجري.

شرح به مختصره الموسوم «بالأصول المنيفة للامام أبي حنيفة» الذي جمعه من نصوص كتب الإمام أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه التي أملاها على أصحابه، من الفقه الأكبر، رواية ابنه حماد، والفقه الأبسط، رواية أبي مطيع الحكم بن عبدالله البلخي، «والوصية، والرسالة» إلى أبي عثمان البتي في الأرجاء، كلتاهما رواية الإمام أبي يوسف الأنصاري «والعالم والمتعلم»، رواية أبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي.

ولقد ظل هذا الكتاب أحقابا طويلة كنزاً دفينا في أحشاء الخزائن وبطون القماطر، أودرة يتيمة في مكنون الأصداف، أوزهرة تتفتح عنها الأكمام، لتأخذ سبيلها إلى آفاق النور، وعوالم الظهور، ويعم بها النفع العام والخاص، فلا يظل النفع به مقصورا على نخبة ممتازة من حملة العلم ورجال البحث والتنقيب، وقليل ماهم، وكأنما عناه الشاعر بقوله:

درة من عقائل البحر بكر   لم تخنها مثاقب اللآل

إلى أن قيض الله تعالى له أستاذنا الجليل العلامة الألمعي، والمحقق الفهامة اللوذعي، صاحب التحقيقات الباهرة، والتعليقات النافعة، الشيخ محمد زاهد الكوثري حفظه الله، فنوّه بالكتاب فيما علقه على كتاب «تبيين كذب المفتري»، وكتاب «اللمعة»، و «التبصير في أصول الدين»، وجلا عن محاسنه، وأظهر فضله، وحض على نشره لينتفع به الخاص والعام.

فصادف ذلك أمنية طالما ترددت في نفسي، واعتلجت في صدري، وهي نشر كتاب في علم الكلام، على طريقة إمام الهدى، الإمام أبي منصور الماتريدي، إذ كان غالب مابأيدينا من الكتب المقررة المعروفة، إنما هو على طريقة الإمام أبي الحسن

الأشعرى رضى الله تعالى عنهما ، وجزاهما الله تعالى عن الإسلام الجزاء الأوفى ، فكان ذلك كله حافزاً للبحث عن الكتاب والاطلاع عليه ، فوجدته كما يقول الشاعر :

كانت محادثة الركبان تخبرنا ... عن جعفر بن فلاح أحسن الخبر
حتى التقينا فلا والله ما سمعت ... أذنى بأحسن مما قد رأى بصرى

وحينئذ عقدت العزم على نشر الكتاب ، والقيام بما يجب له من عناية .

عملنا فى الكتاب

لقد كان رائدى فيما أقدمت عليه ، وهدفى الذى أرمى إليه أن أقدم لحملة العلم ومحبى البحث والاطلاع نسخة صحيحة معتمدة لهذا الأصل النفيس . وتحقيقاً لهذه الرغبة الملحة التزمت الأمور الآتية :

(١) تحقيق نصوص الكتاب ، وضبطها ضبطاً تاما بتنقيتها مما يعرض للأصول المخطوطة من تصحيف ، وتحريف ، وزيادة ، ونقص .

(٢) مقابلة نصوصه على النسخ المخطوطة التى تيسر لنا الاطلاع عليها ، والإفادة منها ، وهى النسخ المحفوظة فى مكتبة الجامع الأزهر الشريف ، ودار الكتب الملكية ، وبعض المكاتب الأهلية الخاصة .

أما مكتبة الأزهر فقد عثرنا فيها على مخطوطين نفيسين :

أحدهما فى مكتبة شيخ الإسلام العروسى ، وهو محفوظ تحت رقم [٣٢٧٤] عروسى ، ويقع فى مجلد بقلم معتاد سنة ١١٦٠ هـ ، ومجدول بالمداد الأحمر ، وأوراقه « ١٣٦ » ورقة ، ومسطرته « ٢٩ » سطرا — ٢١ سم ، ورمزنا لها فى التعليق بحرف « ع » .

وينفرد هذا المخطوط بزيادات لاتوجد فى سواه ، وتكون فى بعض الأحيان كبيرة ، حتى لتصل إلى عشر صحائف ، وقد أثبتنا هذه الزيادة كغيرها ، ونبهنا عليها فى موضعها .

ثانيهما : فى المكتبة الزكية — فى القسم المحفوظ منها فى مكتبة الأزهر .

وهو فى مجلد بقلم معتاد بخط « محمد الأكراشى » الشافعى سنة ١١٥٩ هـ .

وفى أوله أوراق بخط مغاير فى « ٣٧٣ » ورقة ، ومسطرته ٢١ سطرا — ٢٣ سم تحت رقم [٣١٢٦] زكى ، ورمزنا لها بحرف « ز » .

وأما المكتبة الملكية فقد عثرنا فيها على ثلاثة مخطوطات .

أحدها المقيد تحت رقم [٢٢٤] ونصفه الأول غاية في الصحة والإتقان .
وعلى هامشه تعليقات المؤلف ، وكثيراً مايختم الكاتب التعليق بقوله : اه منه دامت فوائده ، أو اه منه حرسه الله .
وهذه العبارة وأمثالها تفيدنا أن النسخة كتبت فى حياة المؤلف ، وأن الكاتب أحد تلامذة المؤلف ، والله أعلم بحقيقة الحال .
وقد أفدنا منه كثيراً ، بل نقلنا من هوامشه مارأينا أن الحاجة ماسة لذكره وأدرجناه فى ذيل الكتاب فيما علقناه عليه ونبهنا على ذلك ورمزنا لهذه النسخة بحرف « ا » .
ثانيها : المخطوط المقيد تحت رقم [٨٥٦] وهذا كثيراً مايختلف هو وسابقه عن نسختى الأزهر بزيادة ، ونقص ، وقد نبهنا على ذلك كله فى مواطنه ، ورمزنا له بحرف « ب » .
وما انفردت به نسخة عن أخواتها من زيادة ، فقد حرصنا على إثبات تلك الزيادة فى تعليقنا فى الذيل ، فنكون بعملنا هذا قد أعطينا الباحث صورة صادقة للكتاب تمثل مختلف نسخه .
وثالثها : المخطوط المقيد تحت رقم [٣٢٩] بمكتبة طلعت المحفوظة فى دار الكتب الملكية بالقاهرة ، وهو فى جملته لا يخرج عن سابقيه ، حتى إنه ليتفق معهما فى التصحيف أحياناً ، وقد رمزنا لهذه النسخة بحرف « ط » .
وأما المكاتب الخاصة فقد تفضل علينا حضرة صاحب الفضيلة أستاذنا العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثرى بالكتابة إلى صديقه الأستاذ البحاثة السيد أحمد خيرى باشا ليسمح لنا بنسخة مكتبته العامرة فى روضة خيرى باشا ، فتفضل مشكوراً بإرسال نسخته الكريمة ، فأفدنا منها كثيراً ، ورمزنا لها بحرف « خ » .

فضائل الإمام أبى حنيفة النعمان رضى الله عنه

إن فضائل هذا الإمام الجليل ، الذى وجه وجهه خالصاً لله ، وقام بهمة لاتعرف الملل ، وعزيمة لاينالها الكلل ، على إحياء الشرع والدين ، وإظهار معالم الفقه واليقين ، أشهر من أن تحصى . فقد كانت حياته كلها جهاداً فى سبيل الله تعالى ، وأن الله الذى لايضيع أجر من أحسن عملا ، ولا يذهب عنده مثقال ذرة من خير ، قد كافأ هذا الإمام فرفع قدره ، وأحيا ذكره ، ونشر فى مشارق الأرض ومغاربها مذهبه . ولقد مضت القرون ، وخلت

السنون ، وأقوال هذا الإمام يتردد صداها فى آذان حملة العلم من هذه الأمة المعصومة سلفاً وخلفاً .

وعلى الجملة ففضائل هذا الإمام كالحلقة المفرغة لا يدرى أين طرفاها ، ولا يزال المثنون يلهجون بالثناء عليه ، حتى يظنوا أنهم بلغوا النهاية ، وأوفوا على الغاية ، فإذا هم لا يزالون فى البداية .

يقول مِسْعَر[١] : رأيته[٢] يصلى الغداة ثم يجلس للناس فى العلم إلى أن يصلى الظهر ، ثم يجلس إلى العصر ، ثم إلى قريب المغرب ، ثم إلى العشاء ، فقلت فى نفسى متى يتفرغ هذا للعبادة ؟ لأتعاهدنه .

فلما هدأ الناس خرج إلى المسجد متطهراً ، فانتصب للصلاة إلى الفجر ، ثم دخل ولبس ثيابه ، وخرج لصلاة الصبح ففعل كما فعل ، ثم تعاهد على هذه الحالة ، قال فما رأيته بالنهار مفطراً ، ولا بالليل نائما ، وكان يغفو قبل الظهر إغفاءة خفيفة .

وقرأ ليلة حتى وصل قوله تعالى : [فَمَنَّ اللهُ عَلَيْنَا وَوَقَانَا عَذَابَ السَّمُومِ] ، فما زال يرددها حتى أذن للفجر ؛ وردد قوله تعالى : [بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ] ليلة كاملة فى صلاته . وقالت أم ولده : ما توسد فراشاً بليل منذ عرفته ، وإنما كان نومه بين الظهر والعصر بالصيف ، وأول الليل بمسجده فى الشتاء .

وإننا لنضرع إلى الله تعالى أن يعيد للاسلام والمسلمين مجدهم ، وسالف عزهم ، وأن يبعث لهذه الأمة أئمة يهدونها سواء السبيل ، يلم الله بهم شملها ، ويرأب صدعها ، ويبصرها بهم الهدى ، فإذا هى مبصرة ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

---

(١) مسعر بن كدام . قال الذهبي فى الميزان : حجة إمام ، وقال الخزرجى فى الخلاصة : مسعر بن كدام بكسر أوله أبو سلمة الكوفى أحد الأعلام ، قال القطان : مارأيت مثله ، كان من أثبت الناس . وقال شعبة : كان يسمى المصحف لإتقانه . وقال وكيع : شكه كيقين غيره ، وقال الحافظ ابن حجر فى التقريب : ثقة ثبت فاضل . وقال السيد مرتضى الزبيدى فى شرح القاموس : أبو سلمة مسعر بن كدام ككتاب الهلالى العامرى إمام جليل شيخ السفيانين أى الثورى وابن عيينة ، وناهيك بها منقبة ، وفيه يقول الإمام عبد الله ابن المبارك : —

من كان ملتمسا جليسا صالحا ... فليأت حلقة مسعر بن كدام

توفى سنة ١٥٣ ، وقيل ١٥٥ هـ

(٢) يعنى أبا حنيفة .

التعريف بشارح الكتاب

هو العلامة : كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي الرومي[1] الحنفي ، البسنوي الأصل ، قاضي العسكر ، وأحد صدور الدولة العثمانية من أجلاء علماء الروم ، وأجمعهم لفنون العلم ، كان صدراً عالماً وقوراً ، جسيما ، عليه رونق العلم ، ومهابة الفضل ، اشتهر بالفقه وفصل الأحكام ، وشاعت فضائله ، وانتشرت في الناس محاسنه . أخذ العلم ببلاده عن والده ، وعن العلامة يحيي المنقاري وغيرهما من أفاضلهم ، وحج مع والده .

وحضر دروس الشمس البابلي بمكة لما كان أبوه قاضياً بها ، وأجازه في عموم طلبته وعمدته في العلوم شيخه المحقق المشهور العلامة «محمد بن على الآمدي» المعروف بملا چلبي[2] .

ثم علا شأنه ونبل قدره ودرس بالروم ، وأفاد الطلبة ، وبالغ أفاضل العصر في الثناء عليه .

شغل القضاء مدة طويلة ، وتقلب في مختلف حواضر دار الخلافة العلية ، فسار فيها سيرة حميدة ، سيرة القاضي العادل الذي لا تأخذه في الحق لومة لائم ، فكان في ذلك مثلا عالياً ، ونبراساً هاديا ، أجزل الله ثوابه وثواب العلماء العاملين من أمثاله .

ففي سنة سبع وسبعين وألف هجرية أسند إليه منصب القضاء بحاضرة حلب الشهباء ، فاعتنى به أهلها ، وبالغوا في توقيره وتعظيمه ، وجرى له مع مفتيها العلامة محمد بن حسن الكواكبي مباحثات ومناقشات كثيرة ، دونت واشتهرت عنهما ، ثم صرف ، وولى قضاء بورسه .

وفي سنة ثلاث وثمانين بعد الألف أسند إليه منصب قضاء مكة ، فسار أحسن سيرة ، وعقد بمجلس الحكم درسا .

---

(١) نسبة إلى بلاد الروم ، وليس نسبا له .

(٢) محمد بن علي الآمدي . كان نسيج وحده في العلوم العقلية ، غواصا على دقائق العلوم ، وكان السلطان « مراد الرابع » المعروف بشدة البطش مر بديار بكر في أثناء عودته من بغداد فالتقى هناك هذا العالم الجليل وكان يبلغه صيته في العلوم ، فاستصحبه إلى دار السلطنة ، وقال له : اختبر علماء العاصمة لتكون على بينة من منازل العلماء في العلم والفضل ، وهذه الحادثة تدلك على ما كان له من عظيم الشأن في نظر السلطان وبقي ينشر العلم في الآستانة مدة طويلة ، يلقى كل احترام . ثم عين لقضاء القضاة ببغداد ثم بالشام تتوفى بها سنة ١٠٦٦ .

وكان مما قرأه شرحه على الفقه الأكبر وغيره من كتب الإمام أبي حنيفة الذى سماه : « إشارات المرام من عبارات الإمام » ، وهو شرح استوعب فيه أبحاثا كثيرة ، وأحسن فيه كل الإحسان ، وقد كتب أهل الحرمين منه نسخا ، إذ كان شرحا بديعا لم يسبق إليه فى حسن العبارة ، وجودة السبك .

قال فى خلاصة الأثر [١ — ١٨١] وقد رأيته بالروم واستفدت منه .

قلت : وهو هذا الشرح الذى نحن بصدد إخراجه ونشره ليعم نفعه ، وفقنا الله تعالى لما فيه رضاه .

ثم صرف عن قضاء مكة ، وقدم دمشق .

وقال أيضا فى خلاصة الأثر : واجتمعت به فرأيته جبلا من جبال العلم راسخ القدم اه . وهى شهادة جليلة لها قيمتها من مثل المحبى العالم الفضال المؤرخ الثقة .

ثم ولى قضاء العسكر بالروم أيلى وصار هو المشار إليه ، وقضاء العسكر : هو رئاسة قضاة المملكة العثمانية .

واتفق أن يوم ولايته كان يوما كثير الثلج ، فأنشد المحبى لبعض حفدته قوله فيه :

والأرض سرت به لهذا ... قد لبست حلة البياض

صلابته فى الحق :

وقع فى أيام قضائه فى القسطنطينية أنه رفع إليه أن امرأة ثبت عليها الزنا وشهد بذلك أربعة على الوجه الذى يقتضى الرجم ، فحكم برجم المرأة .

فسمع بذلك الموالى ، وقضاة العساكر ، فحاولوا أن يثنوه عن ذلك بأن هذا وإن كان أمراً شرعيا ، لكنه ينكر فى مثل هذه الأعصار ، والأولى دفع ذلك بحيلة ووجه شرعى مخلص فى الظاهر ، فامتنع وأبى عليهم ذلك ، وأمر بإجراء الحكم الشرعى وتنفيذه ، فأرضى بذلك ربه ، وأرضى رسوله ، وأجرى أحكام الشرع بل أحياها ، فله أجر من أحيا سنة أماتها الظالمون ، وأقام حدّا من حدود الله عطله الباغون .

نعم إن ذلك قد كان سببا فى انحراف ذوى الشأن فى ذلك العهد عليه ، ولم تطل إقامته بالقضاء بعد هذه الحادثة ، ولكنه ربح إذ خسروا ، وظفر وفاز إذ خابوا ، وله عند الله ما هو أعلى وأجل وأبقى ، رحمه الله رحمة واسعة ، وأثابه ثوابا جزيلا ؟

يوسف عبد الرزاق

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه الإعانة ومنه التوفيق

حامداً لمن شيد أصول الدين ، بمحكمات كتابه المبين ، ومصلياً على من سدّد قواعد اليقين ، ببينات خطابه المتين ، وعلى آله وصحبه الهادين ، إلى سنن سنته داعين ، والأئمة التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين ، لاسيما سابقهم فى إظهارها بالتدوين ، إمام الأئمة أبى حنيفة الكوفى أكرمه الله تعالى فى عليين ، حيث أملاها على أصحابه المتقين ، فى الفقه الأكبر ، والفقه الأبسط ، والرسالة ، وكتاب العالم ، والوصية المروية فى كتب المحققين ، من المتقدمين والمتأخرين ، وهى طوالع مسائل يشرق ببهجتها وجه اليقين ، ومطالع دلائل يهتدى بلمعانها إلى دقائق أصول الدين ، سلك فيها منهاجا بديعا فى إشارات التحقيق ، واستولى على الأمد الأقصى فى تلويحات التدقيق ، فكلام الإمام إمام الكلام لأهل التوفيق ، لكن لوقوعها بحسب السؤال لم يلاحظ فيها الجمع والتلفيق ، فسألنى ذلك بعض من بضبطها ونشرها يليق ، فجمعت بينها بترتيب أنيق ، ضاما إليها نبذاً مما روى عنه أئمة التحقيق ، فى تنقيح تتباج به أصول الدين صباحا ، وتتبين قواعد المتكلمين براحا[1] ، وترتيب به تتبختر دلائل اليقين اتضاحا ، وتتساقط شبه الخائقين افتضاحا ، ثانيا للمقصد إلى شرح مدلولات الكلام ، فى تقرير المسائل ، وتحرير[2] دلائل المرام ، وكشف مرموزات ألحاظ الإمام ، فى إزاحة شبه الخائقين فى كل مقام ، مؤكداً فى جميع ذلك بالنقل عن فحول أئمة الكلام منبها فى الحواشى على مازلت فيه أقدام الأقوام ، ناقلا فيها لمسانيد الإمام أكثر الطرق عن الأئمة الأعلام ، وسميته :

« إشارات المرام من عبارات الإمام »

سائلا من الملك العلام التسديد والتوفيق فى كل مقام .

---

(١) فى المصباح : البراح مثل سلام : المكان الذى لاسترة فيه من شجر وغيره اه .

(٢) فى ز ، خ ، ع : تجريد .

(بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد حمد الله كفاء[1] أفضاله ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله ؛ فهذا ما سئلت جمعه وترتيبه ، وتهذيبه عن المكررات وتقريبه) بحذف الأسئلة لكون الأجوبة جملا تامة (من الأصول المنيفة للإمام أبى حنيفة) رضى الله تعالى عنه . وهو أول من دوّن الأصول الدينية ، وأتقنها بقواطع البراهين اليقينية ، فى مبادى أمره بُعَيد رأس المائة الأولى ، وإنما كانت رسائل من تقدمه فى رد الخوارج والقدرية ، فى التبصرة[2] البغدادية : أن أول متكلمى أهل السنة من الفقهاء أبو حنيفة ، ألف فيه الفقه الأكبر ، والرسالة فى نصرة أهل السنة ، وقد ناظر فرق الخوارج ، والشيعة ، والقدرية ، والدهرية — وكان دعاتهم بالبصرة فسافر إليها نيفا وعشرين مرة وقصمهم بالأدلة الباهرة ، وبلغ فى الكلام إلى أن كان المشار إليه بين الأنام ، واقتفى به تلامذته الأعلام ، فى المناقب[3] الكردرية وغيرها عن الإمام خالد بن زيد العمرى أنه كان الإمام أبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، وحماد بن أبى حنيفة — قد خصموا بالكلام الناس : أى ألزموا المخالفين — وهم أئمة العلم .

وعن الإمام أبى عبدالله الصيمرى أن الإمام كان متكلم هذه الأمة فى زمانه ، وفقيههم فى الحلال والحرام .

---

(١) فى نسخ المتن « على » .

(٢) التبصرة البغدادية : كتاب حافل نفيس للإمام الكبير حجة المتكلمين ، ولسان أئمة الدين ، فرد زمانه ، وواحد أقرانه فى معارفه وعلومه ، وكثرة الغرر من تصانيفه أبى منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي التميمى ، قدس الله روحه ، المتوفى سنة ٤٢٩ هـ ، وقد طبع كتابه هذا فى استامبول فى مطبعة الدولة سنة ١٩٢٨ تحت عنوان : أصول الدين .

ولهم تبصرة أخرى تعرف بالتبصرة النسفية للإمام أبى المعين النسفى من أقران حجة الإسلام الغزالى ، وهى على مشرب الماتريدية ، وسابقتها على طريقة الإمام الأشعرى ، رضى الله عنهم أجمعين وجزاهم الجزاء الأوفى يوم الدين .

قلت : وعبارته التى أشار إليها العلامة البياضى ههنا هكذا : —

« وأول متكلميهم — أى أهل السنة — من الفقهاء وأرباب المذاهب أبو حنيفة والشافعى ؛ فإن أبا حنيفة له كتاب فى الرد على القدرية سماه [كتاب الفقه الأكبر] ، وله رسالة أملاها فى نصرة قول أهل السنة أن الاستطاعة مع الفعل ، ولكنه قال : إنها تصلح للضدين ، وعلى هذا قوم من أصحابنا ، وقال صاحبه أبو يوسف فى المعتزلة إنهم زنادقة ؛ وللشافعى كتابان فى الكلام أحدهما : فى تصحيح النبوة والرد على البراهمة . والثانى : فى الرد على أهل الأهواء » اهـ مختصرا .

(٣) انظر عبارة المناقب الكردرية فى ص « ٣٨ » من الجزء الأول بمطبعة دائرة المعارف النظامية الكائنة فى الهند بمحروسة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٢١ هـ .

أخذ العلم عن سبعة من الصحابة ، وثلاثة وتسعين من التابعين ؛ أدرك أبا الطفيل[1] عامر بن واثلة الكنانى ، وأنس بن مالك الأنصارى ، والهرماس بن زياد الباهلى ، ومحمود بن الربيع الأنصارى ، ومحمود بن لبيد الأشهلى ، وعبدالله بن بُسْر المازنى ، وعبد الله بن أبى أوفى الأسلمى رضى الله تعالى عنهم ، ولزم الإمام حماد بن أبى سليمان الأشعرى زمنا طويلا فعرف به ، وإلا فهو أخذ عن أصحاب عمر رضى الله عنه عن عمر ، وعن أصحاب ابن مسعود رضى الله تعالى عنه عن ابن مسعود ، وعن أصحاب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما عن ابن عباس ممن يبلغ العدد المذكور ـ بالكوفة ، والبصرة ، والحجاز فى حجه سنة ست وتسعين وبعده ، وظهر فيه مصداق قوله عليه الصلاة والسلام : «طُوبَى لِمَنْ رَآنِي وَآمَنَ بِي ، وَطُوبَى لِمَنْ رَأَى مَنْ رَآنِي» رواه كثير من الأئمة عن على وأنس ، وأبى موسى الأشعرى ، وأبى سعيد الخدرى ، وواثلة بن الأسقع ، ووائل[2] ابن حُجْر رضى الله تعالى عنهم ، ومصداق قوله عليه الصلاة والسلام : «لَوْ كَانَ الْعِلْمُ مُعَلَّقًا بِالثُّرَيَّا لَنَالَهُ رِجَالٌ مِنْ أَبْنَاءِ فَارِس» رواه أحمد بن حنبل ، وأبو نعيم عن أبى هريرة ، والطبرانى عن ابن مسعود ، وأبو بكر الشيرازى عن قيس بن سعد بن عبادة رضى الله تعالى عنهم ، وفى رواية لأحمد: «لَتَنَاوَلَهُ قَوْمٌ مِنْ أَبْنَاءِ فَارِس» ، ومصداق قوله عليه الصلاة والسلام : «يَبْعَثُ اللهُ تَعَالَى لِهٰذِهِ الأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ

---

(١) أبو الطفيل عامر بن واثلة الكنانى الليثى ، توفى بمكة سنة ١٠٢ ؛ كما فى «الإصابة لمعرفة الصحابة» للحافظ ابن حجر العسقلانى . وأنس بن مالك الخزرجى خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم . توفى بالبصرة سنة ٩٣ ، وقد رآه الإمام حين جاء إلى الكوفة ، وأخذ عنه كما فى طبقات الحافظ بن سعد وغيرها . والهرماس بن زياد الباهلى ، توفى باليمامة سنة ١٠٢ ؛ كما فى شرح الألفية للحافظ العراقى ، وتوفى محمود بن الربيع الأنصارى بالمدينة سنة ٩٩ ؛ كما فى مناقب الإمام للحافظ ابن حجر الهيتمى . ومحمود بن لبيد الأشهلى توفى بالمدينة سنة ٩٦ ، وفيها حج الإمام أبو حنيفة كما فى مناقب الإمام للحافظ الدمشقى ، وتوفى عبد الله بن بسر المازنى بالشام سنة ٩٦ كما فى الإصابة . وعبد الله بن أبى أوفى الأسلمى ، توفى بالكوفة سنة ٨٨ أو بعدها كما فى فتاوى الحافظ العسقلانى . وولد الإمام سنة ٨٠ بالكوفة باتفاق الأئمة اهـ منه دامت فوائده ، كذا فى هامش المخطوط المحفوظ تحت رقم ٢٢٤ فى المكتبة الملكية المصرية .

(٢) قال فى الإصابة : وائل بن حجر بضم الحاء وسكون الجيم : ابن ربيعة بن وائل بن يعمر ، ثم قال : كان أبوه من أقيال اليمن ، ووفد هو على النبي صلى الله عليه وسلم ، واستقطعه أرضا فأقطعه إياها . وبعث معه معاوية ليتسلمها فى قصة له معروفة ؛ نزل الكوفة ، وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ومات فى خلافة معاوية . وقال أبو نعيم : أصعده النبي صلى الله عليه وسلم على المنبر ، وأقطعه وكتب له عهدا وقال: هذا وائل سيد الأقيال ، ثم نزل الكوفة وعقبه بها ، وقال ابن حبان : كان بقية أولاد الملوك بحضرموت ، وبشر به النبي صلى الله عليه وسلم قبل موته ، وأقطعه أرضا ، وبعث معه معاوية ؛ فقال له أردفني ، فقال : لست من أرداف الملوك ، فلما استخلف معاوية قصده فتلقاه وأكرمه . قال وائل : فوددت لو كنت حملته بين يدى اهـ .

لَهَـا دِينَهَا » رواه أحمد بن حنبل وأبو داود والطبراني ، والحاكم ، والبيهقي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه . فإنه أكملهم الذي عيَّنه الوجود ، ومفردهم الذي يدخل دخولا أوليا في ذلك المقصود ، حيث لم يوجد من فارس مثله في إعلاء معالم اليقين ، وإظهار الأحكام بالاستنباط والتدوين . إذ بلغت مسائله المنقولة عنه نصا ــ خمسمائة ألف ــ كما ذكره الإمام أبو الفضل الكرماني وغيره . وأخذ عنه ــ خمسمائة وستون شيخا ــ بلغ منهم رتبة الاجتهاد ــ ستة وثلاثون إماما ــ وكتب ما أملاه من الأصول والأحكام أربعون إماما كما في رسالة الإمام حافظ الدين الكردري .

والظاهر المتبادر من بعث المجدد على رأس المائة ابتداؤه في أثنائه ، ويمتد إلى آخر عمره . والحمل على القبض فيها كما ظن[١] تمكيس ، وكذا الظاهر تعدد المائة[٢] إبقاء للفظ على عمومه كما قاله أجلة من الأئمة ، فقد بان لأولي الأفهام أنه وُفِّق لمدلولات الأحاديث الثلاثة وخص بمزايا الإكرام (جمعتها من نصوص كتبه التي أملاها على أصحابه من الفقه الأكبر[٣] ، والرسالة[٤] ، والفقه[٥] الأبسط ، وكتاب العالم[٦] ، والوصية[٧] ، برواية

(١) ظنه بعض المحدثين اهـ منه .

(٢) كذا في : ع ، وفي : خ ، ز ، أ « المؤبد » .

(٣) رواية أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي .

قال المولى أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده في مفتاح السعادة جزء ٢ ، ص ٢٩ : إن أبا حنيفة رحمه الله تعالى تكلم في علم الكلام مثل كتاب « الفقه الأكبر » و « كتاب العالم والمتعلم » إذ صرح فيهما بأكثر مباحث علم الكلام ، وما قيل إنهما ليسا له بل لأبي حنيفة البخاري ــ فمن اختراعات المعتزلة زعما منهم أن أبا حنيفة رحمه الله على مذهبهم ، وقد قال العلامة حافظ الدين البزازي في كتابه في مناقب أبي حنيفة رحمه الله : إني رأيت بخط العلامة مولانا شمس الدين الكردري البراقيني العمادي هذين الكتابين ، وكتب فيهما أنهما لأبي حنيفة ، وقد تواطأ على ذلك جماعة كثيرة من المشايخ ؛ مثل فخر الإسلام البزدوي ذكرهما في أصوله ، ومثل الشيخ عبد العزيز البخاري ذكرهما في [شرحه لأصول فخر الإسلام] .

(٤) رواية أبي يوسف ، أفاده شيخنا الكوثري .

(٥) رواية أبي بكر محمد بن محمد الكاساني ، عن علاء الدين السمرقندي ، عن أبي المعين النسفي ، عن أبي عبد الله الحسين بن علي ، عن أبي مالك نصران بن نصر الختلي . ح ، ورواية أبي زكريا يحيى بن مطرف ، عن أبي صالح محمد بن الحسين ، عن أبي سعيد سعدان بن محمد بن بكر بن عبدالله البستي الجرجي ، وهما عن أبي الحسن علي بن أحمد الفارسي عن نصر بن يحيى ، عن أبي مطيع الحكم بن عبدالله البلخي ، عن أبي حنيفة [كما في المجموعة ٦٤ م والمجموعة ٢١٥ م بدار الكتب الملكية المصرية] ، أفاده شيخنا المحقق العلامة الكوثري في تأنيبه ص ٧٣ .

(٦) رواية الإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي ، عن أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني ، عن محمد بن مقاتل الرازي ، عن أبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي ، عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى . انظر التأنيب ص ٨٥ — ٨٦ .

(٧) رواية أبي يوسف ، أفاده شيخنا الكوثري .

الإمام حماد بن أبي حنيفة ، وأبي يوسف الأنصاري ، وأبي مطيع الحكم بن عبدالله البلخي، وأبي مقاتل حفص بن سلم[1] السمرقندي) وروى عنهم من الأئمة إسماعيل بن حماد ، ومحمد بن مقاتل الرازي ، ومحمد بن سماعة التميمي[2] ، ونصير بن يحيى البلخي ، وشداد ابن الحكيم البلخي وغيرهم . وذكر الإمام فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي في أول أصوله جملة من الفقه الأكبر ، وكتاب العالم ، والرسالة ، وذُكِرَ بعض مسائل الكتب المذكورة في شروحه من الكافي لحسام الدين السغناقي ، والشامل لقوام الدين الاتقاني ، والشافي لجلال الدين الكرلاني ، وبيان الأصول لقوام الدين الكاكي ، والبرهان للبخاري ، والكشف لعلاء الدين البخاري ، والتقرير لأكمل الدين البابرتي ، وذكر الرسالة بتمامها في أواخر خزانة الأكمل للهمذاني، وذكرها الإمام الناطفي في الأجناس، وذكر كثيراً من مسائل كتاب العالم في المناقب للإمام العالم العلامة نجم الدين عمر النسفي ، والمناقب الخوارزمية والكردرية، والكشف للإمام أبي محمد الحارثي السَّبَذْمُوني، وبعضها في باب نكاح أهل الكتاب من المحيط البرهاني، وذكر بعض مسائل الفقه الأكبر شيخ الإسلام الشيخ محمد بن إلياس في فتاواه والإمام ابن الهمام في المسايرة ، وذكر بعض مسائل الفقه الأبسط الإمام أبو المعين النسفي في التبصرة في فصل التقليد وغيره ، ونور الدين البخاري في الكفاية في فصل التنزيه وغيره ، وحافظ الدين النسفي في الاعتماد شرح العمدة وكشف المنار ، وأبو العباس الناطفي في الأجناس ، والقاضي أبو العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد ، وأبو شجاع الناصري في البرهان الساطع شرح عقائد الطحاوي ، وأبو المحاسن محمود بن السراج القنوي في شرحها أيضا وشرحه الفقيه عطاء بن علي الجوزجاني ، وذكر الوصية بتمامها الإمام صاعد المصري في نظم الجمان ، والقاضي تقي الدين المصري[3] في الطبقات السنية، والقاضي أبو الفضل

---

(١) هذا هو الصواب على ما في كتب الرجال ، وإن أطبقت جميع الأصول على أنه | ابن مسلم وهو تصحيف .

(٢) هذا هو الصواب كما في نسخ الدار ، ا ، ب ، والجواهر المضية ، والفوائد البهية ، والطبقات السنية للتميمي وفي ز : التيمي ، وفي : خ ، ع ، التيهي ، وهو تصحيف .

(٣) في هامش « ب » ما يأتي : —

والقاضي تقي الدين هو عبد الوهاب السبكي ، ذكر في طبقات الشافعية قصيدة رويها حرف النون ، بيَّن فيها المسائل التي وقع الخلف فيها بين الأشاعرة والماتريدية ، وهي فريدة في بابها كتبه حسن العطار عفي عنه . قلت فهذه النسخة لها قيمة تاريخية عظمى لاشتمالها على خط العلامة المحقق شيخ الاسلام الشيخ حسن العطار الذي ذاعت كتبه ومصنفاته وطارت شهرتها في سائر الأقطار رحمه الله تعالى .

محمد بن الشحنة الحلبي في أوائل شرح الهداية ، وذكر بعض مسائلها الإمام ابن الهمام في المسايرة ، وشرحها الشيخ أكمل الدين البابرتي نقدّم ذكر جمل من مسائل الكتب الخمسة منقولا عنها في ثلاثين كتابا من كتب الأئمة رحمهم الله تعالى . وإنما أنكرها المعتزلة ونسبوها إلى محمد بن يوسف البخاري المعروف بأبي حنيفة لما فيها من إبطال أصولهم الزائفة ، وادعائهم كون الإمام منهم كما في المناقب الكردرية ، وقد رواها الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي الأنصاري عن الإمامين أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني وأبي نصر أحمد بن العياضي عن أبي سليمان موسى الجوزجاني عن الإمامين أبي يوسف ومحمد .

وروى[١] عن الإمامين نصير بن يحيى ، ومحمد بن مقاتل الرازي عن أبي مطيع الحكم ابن عبد الله ، وأبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي عن إمام الأئمة ، وحقق[٢] تلك الأصول في كتبه بقواطع الأدلة وأتقن التفاريع بلوامع البراهين اليقينية .

فليس الماتريدي من أتباع الإمام الأشعري لكونه أول من أظهر مذهب أهل السنة كما ظن[٣] .

وماقيل[٤] إن معظم خلافه من الخلافيات اللفظية وهم - بل معنوي . لكنه في التفاريع التي لايجرى في خلافها التبديع ، ولأن الماتريدي مفصل لمذهب الإمام وأصحابه المظهرين قبل الأشعري لمذهب أهل السنة ، فلم يخل زمان من القائمين بنصرة الدين وإظهاره كما فصل في التبصرة النسفية ، وكيف لا ؟ وقد سبقه أيضا في ذلك الإمام أبو محمد عبد الله[٥] بن سعيد القطان ، وله قواعد وكتب وأصحاب ، ومخالفاته للحنفية لاتبلغ عشر

---

(١) الضمير عائد إلى الإمام أبي منصور الماتريدي السالف الذكر؛ إشارة إلى أنه أخذ عنهما كما في الجواهر المضية ، لا عن العياضي فقط كما في شرح المقاصد اه منه كذا في « ا » .

(٢) أي الماتريدي .

(٣) أي كما ظنه الفاضل عصام الدين في حواشي النسفية ، وقال بما ذكر الشيخ على القاري في شرح المشكاة اه منه كذا بهامش المخطوط رقم ٢٢٤ المحفوظ بدار الكتب الملكية المصرية .

(٤) في هامش « ب » أظن قائله العلامة السبكي في منظومته في ذلك المشهورة .

(٥) هو عبد الله بن سعيد ؛ ويقال عبد الله بن محمد أبو محمد بن كلاب القطان أحد أئمة المتكلمين . وكلاب : بضم الكاف وتشديد اللام ، مثل خطاف لفظا ومعنى ؛ لقب به لأنه كان لقوته في المناظرة يجتذب من يناظره كما يجتذب الكلاب الشيء .

فإن قلت : كيف قيل ابن كلاب ، وهو على هذا كلاب لا ابن كلاب — قلت : كما يقال ابن بجدة الشيء وأبو عذرته وأنحاء ذلك ؛ ذكره أبو عاصم العبادي في طبقة أبي بكر الصيرفي ، ولم يزد على أنه من =

مسائل كما فى سِيَرِ الظهيرية . والإمام أبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسى الرازى (١) ، وله أيضا قواعد وكتب وأصحاب . وألف الإمام محمد بن فورك الأصفهانى كتاب اختلاف

= المتكلمين، وذكره ابن النجار فى تاريخ بغداد ذكر من لا يعرف حاله فقال: ذكره محمد بن إسحاق النديم فى كتاب الفهرست ، وقال إنه من أئمة الحشوية ، وله مع عباد بن سليمان مناظرات ، وكان يقول إن كلام الله هو الله ، وكان عباد يقول : إنه نصرانى بهذا القول ، ووفاة ابن كلاب فيما يظهر بعد الأربعين ومائتين بقليل ، وليس ابن النجار من فرسان هذا الميدان ، ولا هو من أهل هذه الصناعة ، فما كان أجدره أن لا يتعرض لما لا يحسن .

وأما محمد بن إسحاق النديم ؛ فقد قال الإمام تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب السبكى فى الطبقات الكبرى : كان فيما أحسب معتزليا ، وله بعض المس بصناعة الكلام ، وعباد بن سليمان من رؤوس الاعتزال ، فإنما يذكر ما يذكره تشنيعا على ابن كلاب ، وابن كلاب على كل حال من أهل السنة ، ولا يقول هو ولا غيره ممن له أدنى تمييز إن كلام الله هو الله ؟ إنما ابن كلاب مع أهل السنة فى أن صفات الذات ليست هى الذات ولا غيرها ، ثم تفرد هو وأبو العباس القلانسى عن سائر أهل السنة ، فذهبا إلى أن كلامه تعالى لا يتصف بالأمر والنهى والخبر فى الأزل لحدوث هذه الأمور ، وقدم الكلام النفسى ، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال فلزمهما أن يكون القدر المشترك موجودا بغير واحد من خصوصياته ، فهذه هى مقالة ابن كلاب التى ألزمه فيها أصحابنا وجود الجنس دون النوع وهو غير معقول .

ورأيت الإمام ضياء الدين الخطيب والد الإمام فخر الدين الرازى قد ذكر عبد الله بن سعيد فى آخر كتابه [غاية المرام فى علم الكلام] . فقال : ومن متكلمى أهل السنة فى أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمى الذى دمر المعتزلة فى مجلس المأمون وفضحهم ببيانه ، وهو أخو يحى بن سعيد القطان وارث علم الحديث وصاحب الجرح والتعديل اه ، وكشفت عن يحي بن سعيد القطان هل له أخ اسمه عبدالله؟ فلم أتحقق إلى الآن شيئا اه ملخصا من الطبقات الكبرى للامام تاج الدين السبكى .

قلت : وما نقله عن الإمام ضياء الدين الخطيب رأيت مثله فى التبصرة البغدادية للامام أبى منصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادى قدس الله روحه .

(١) قوله : [أبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسى الرازى] هذا خطأ من البياضى ، وتابعه عليه الزبيدى فى شرح الإحياء والذى يصح أن يقال فيه : إنه سابق على الإمام الأشعرى أو معاصر له إنما هو قلانسى آخر ، وهو على ما فى [تبيين كذب المفترى] لابن عساكر أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد قال فيه ابن عساكر فى التبيين : إنه من معاصرى أبى الحسن رحمه الله ، وكتب عليه شيخنا الكوثرى فقال : بل هو متقدم على الأشعرى من حيث الذب عن السنة ، وأعلى طبقة منه ، وكان لسان السنة قبل رجوع الأشعرى عن الاعتزال ، والأشعرى تأخر عنه ذبا عن السنة ووفاة وإن أدركه سنا ، وقال الإمام أبو المعين النسفى فى تبصرة الأدلة إن ابن فورك ألف [كتاب اختلاف الشيخين القلانسى والأشعرى] اه .

ولهم قلانسى آخر فى الطبقة الثانية من الأشعرى ، وهو أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله القلانسى الرازى . ثم لهم قلانسى ثالث فى طبقة ابن فورك ؛ وهو أبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسى [ولد الثانى] ، وقد التبس هذا بالأول على الزبيدى فى شرح الإحياء اه كلام شيخنا الكوثرى . قلت : قد عرفت أن هذا الالتباس إنما هو فى الحقيقة التباس على البياضى والزبيدى ناقل لكلامه .

والإمام أبو العباس القلانسى ذكره فى التبصرة البغدادية ، وقال زادت تصانيفه فى الكلام على مائة وخمسين كتابا ، ولعل فى هذا ما يكشف لنا عن نواحى عظمة هذا الإمام الجليل رضى الله عنه ، وجزاه عن الحق والسنة ما هو أهل له .

الشيخين القلانسي والأشعري كما في التبصرة النسفية (وألحقت بها عشرين مسألة : كلامية عن روايات الأئمة) الإمام أبي يوسف ، ومحمد ، والحسن بن زياد ، وأسد بن عمرو ، ويوسف بن خالد السَّمتي ، وعبد الكريم الجرجاني ، وأبي عصمة المروزي — وجدتها في كتب المشايخ المذكورين (وأربعين حديثا اعتقاديا من مسانيده العلية) بتخريج الإمام محمد بن الحسن ، والإمام أبي محمد الحارثي ، وأبي القاسم طلحة بن محمد ، وأبي الحسين أحمد ابن المظفر ، ومحمد بن عبد الباقي الأنصاري وأبي بكر أحمد الكُلاعي ،وأبي عبدالله بن خسرو البلخي ، والقاضي[1] عمر بن الحسن الأشنانى ، والقاضي أبي زكريا موسى الحصكفي ، وأبي عبدالله محمد الخوارزمي رضي الله تعالى عنهم (ورتبتها على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة ، وهي لجميع الأصول حاوية) كما سيأتي بيانه معمما الإشارة للرمز والتلويح في العبارة ، ومعمما المسائل لمعانيها اللغوية ، والطرق لتخريجات الأئمة روما للاختصار وطلبا لبديع التقصار .

وإنما رتبنا على ذلك أخذا من الفقه الأبسط ، والوصية — لأن المذكور في الكتاب إما المقاصد ، أو ماله ارتباط بها . والثاني إما أن يكون للشروع في المقاصد على وجه البصيرة الكاملة — توقف عليه أولا: الأول : المقدمة ، والثاني : الخاتمة .

والبحث عن المقاصد إما من حيث التصديق بأحوال الموضوع للفن من أحوال الصانع إجمالا — وهو الباب الأول — وإما من حيث التصديق بأحواله تفصيلا — فإما أن يكون من صفاته الذاتية وما يرجع إليها وهو — الباب الثاني — ، أو من صفاته الفعلية وما يرجع إليها وهو — الباب الثالث — ، وهذا وجه ضبط مسهل للاستقراء دون وجه حصر عقلي ، فإن من رامه ارتكب شططا .

ولما كان من حق من ابتدأ في أمر ذي بال أن يبتدئ بالتسمية والتحميد للمنعم المتعال للحديثين المشهورين (قال) الإمام (في) بدء (كتاب العالم : بسم الله الرحمن الرحيم) أي متلبسا باسم مختص بذات جامع لصفات الكمال . منها إرادة[2] الإحسان الكثير ، وإرادة مستمر[3] الإفضال أبتدئ المقال .

---

(١) هذا هو الصواب وفي : ع ، ط : عياض ، وهو تصحيف .

(٢) إشارة إلى معنى الرحمن .

(٣) إشارة إلى معنى الرحيم .

.. فذكر الاسم تنبيه على أن التلبس والتبرك به دون ذاته المقدس عن التلبس لا للتعظيم أودفع اليمين[1] كما ظن لاندفاع الضرورة ومنع المقام مع الخلاف فيه ، وإضافته إلى العلم المرتجل للذات الواجب الوجود المستجمع للصفات الكمالية تنبيه على تعميم التلبس لجميع الأسماء الدالة على الصفات ، وليس الإضافة بيانية بناء على كون الاسم عين المسمى كما ظن ، ولا بمعنى التسمية لمنع التلبس وعدم الضرورة ، ويحتمل كون الباء للاستعانة ، وعلى كل وجه يحتمل التعلق باسم أوفعل ، وعلى كل فهو مقدم أومؤخر ، وعلى كل فهو خاص كالتأليف أو عام كالابتداء ، وعلى كل فالاسم من السمو أومن الوسم ، وعلى كل فإضافته إلى الجلالة إما للاختصاص لذاته وضعا أوفى الجملة ، وقال : (الحمد لله) منشئا للثناء بتعظيم الفاعل المختار ، كما هو المعنى اللغوى المختار ، أولما يشعر بتعظيم المنعم عرفا وهو الشكر لغة ، ففى الاسمية تنبيه على أن جنس الثناء ثابت له بلا شائبة احتمال كما فى الفعلية المتضمنة للأخبار بحمد نفسه المحتملة للصدور مع الغفول عن معناه .

فالمراد بالحمد معناه اللغوى أوالعرفى ، ولكل واحد احتمالات أربعة : إرادة الحمد من حيث هو ، أو الحامدية ، أو المحمودية ، أو المعنى العام لكل منها ؛ والمراد بلام التعريف الجنس ، أوالاستغراق ، أو العهد الذهنى ، أوالعهد الخارجى ، و بلام الاختصاص — اختصاص الجنس بمدخوله ، أواختصاص الصفة بالموصوف ، ففى القرينتين مائة وثمانية[2] وعشرون وجها .

---

(١) للرد على من يقول : « لم يقل « بالله » بحذف الاسم للفرق بين اليمين ، والتيمن أى التبرك » وحاصل الرد : أنه لا ضرورة تدعو لهذه التفرقة ، والمقام يمنع منه ، فإن المقام مقام تبرك لا قسم .

(٢) القرينتان هما عبارتا التسمية والتحميد ، ويأتى فى كل قرينة منهما أربعة وستون وجها ؛ أما عبارة التسمية فلأن الباء إما للملابسة أو للاستعانة ، وعلى كل فإما أن تتعلق باسم أو فعل ، فهذه أربعة ؛ وعلى كل فهومقدم أو مؤخر ، فهذه ثمانية ؛ وعلى كل فهوخاص أو عام ، فهذه ستةعشر وجها؛ وعلى كل فالاسم من السمو أو الوسم ، فهذه اثنان وثلاثون وجها وعلى كل فإضافة الاسم إلى الله ؛ إما للاختصاص لذاته وضعا أو فى الجملة ، فهذه أربعة وستون وجها ، وكذلك يقال فى عبارة التحميد : المراد بالحمد معناه اللغوى أو العرفى ، ولكل احتمالات أربعة ، فهذه ثمانية ؛ والمراد بلام التعريف الجنس أو الاستغراق أو العهد الذهنى أو العهد الخارجى ، فهذه اثنان وثلاثون وجها ؛ وعلى كل فالمراد بلام الاختصاص اختصاص الجنس بمدخوله أو اختصاص الصفة بالموصوف ، فهذه أربعة وستون وجها ؛ فإذا جمعت إلى سابقتها كان المتحصل مائة وثمانية وعشرين وجها .

وأشار بالوصف بقوله : (رب العالمين) أى مبلغهم إلى مايليق بهم من الكمالات حالا فحالا إلى التنبيه على احتياجهم إليه تعالى وجوداً و بقاء ، ففيه رمز إلى براعة الاستهلال .

ولما كان إتمام الحمد بالصلاة ، لأن من لم يشكر نعمة من الخلائق لم يشكر نعم الخالق ، على ما نطق به الأثر .

وأجل منعمى البرايا بأنواع العطايا ، هم الأنبياء سيما رسولنا المجتبى وآله وصحبه أئمة الهدى كما فى شرح التهذيب العصامى قال : (وصلى الله على محمد) منشئا للدعاء بإرادة الخيرات لصاحب العلا والكمالات من تعظيمه فى الدنيا بإجراء شرعه ، و إعلاء ذكره ، وفى الأخرى بتشفيعه فى أمته ، وتضعيف أجره كما قال الحافظ ابن الأثير الجزرى ، وتنبيها على أن ثناءه وفق غنائه خارج عن الوسع[1] ، فلهذا أمرنا أن نكل إليه تعالى كما فى شرح التأويلات لعلاء الدين السمرقندى ، وأشار بالوصف بقوله : (سيد المرسلين وخاتم النبيين) إلى مسائل :

الأولى : إنه الفاضل منهم فى نفسه الجامع لفضائلهم كما فى الشفاء والمعالم فبان به السيادة على الجميع كما دل الإضافة إلى الجمع المعرف باللام وهو فى الأصل المتولى للسواد والجماعة الكثيرة ، ولما كان من شرطه كونه مهذب النفس قيل لكل فاضل فى نفسه سيد كما فى المفردات للإمام الراغب الأصفهانى .

الثانية : التنبيه على فضيلته من كل واحد منهم ومن الجميع من حيث الكل كما دل الإطلاق ، فهو أفضل من جميع المبعوثين بالشريعة المجددة من الثلثمائة والثلاثة عشر على مارواه أبوداود .

الثالثة : التنبيه على عموم خاتميته لجميع المبعوثين من المذكورين ومن المأمورين بالإبلاغ بدون الشريعة المجددة من مائة ألف وأربعة وعشرين ألفا مع المذكورين فإن كل رسول نبى ، فهو خاتم الفريقين لانبى بعده؛ وقال (وعلى عباد الله الصالحين) تكميلا له

---

(١) عبارة ابن الأثير فى النهاية :

لما أمر الله سبحانه بالصلاة عليه ولم نبلغ قدر الواجب من ذلك أحلناه على الله . وقلنا : اللهم صل أنت على محمد ؛ لأنك أعلم بما يليق به اه .

وفى كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى : معنى الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم الثناء الكامل إلا أن ذلك ليس فى وسع العباد ، وأمرنا أن نكل ذلك إلى الله تعالى كما فى شرح التأويلات .

بإنشاء الدعاء لصلحاء الأمة ، وتنبيها على أن الآل يعم العلماء العاملين فإنهم المختصون بالرسول من حيث العلم كما فى المفردات ، وعلى التعميم المأمور به فى الدعاء كما ورد فى التشهد ، وعلى دخول ذوى القربى منه عليه الصلاة والسلام وصحابته فيهم دخولا أوليا .

المقـــــدمة

لما كان من حق من حاول علما أن يتصور حقيقته أولا ليكون على بصيرة فى طلبه ومناه (ويعرف[١] اسمه المنوّه لمسماه ، وموضوعه ، وماله من شرف حواه ، وغاية جهده وجدواه ومأخذ علمه ومبناه) وما هو المطلوب من نحواه ، كان جديراً بأن يصدر بها الكلام فلذا صدر بها الإمام (قال فى الفقه الأبسط) مشيرا إلى تعريفه ، واسمه ، ومنبهاً على استيجاب فهمه (اعلم أن الفقه) هو التوسل إلى علم غائب بعلم شاهد لغة كما فى المفردات (فى) أصول (الدين) وهو الوضع الإلهى السائق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات وسيأتى بيانه (أفضل من الفقه) فى فروع (الأحكام) وهى آثار الخطاب الأزلى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أوالتخيير أوالوضع من السببية والشرطية والمانعية لابتناء ثبوتها عند المكلف على الفقه فى الدين والتصديق به وابتناء أعماله عليه كما سيشير إليه ولقوله عليه الصلاة والسلام : « مَا عُبِدَ اللهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ فِقْهٍ فِى دِينِ اللهِ » رواه الدارقطنى والبيهقى عن أبى هريرة عنه عليه أفضل الصلاة والسلام (والفقه) العام لهما عرفا (معرفة) أى إدراك[٢] جزئيات عن الدليل لأن المعرفة إدراك عن أثر كما فى المفردات

---

(١) ما بين القوسين فى نسخ : ا ، ب ، ط ، ع ؛ وسقط من (ز) .

(٢) فى المقام إشارة إلى تسعة أمور : —

الأول : المراد بالمعرفة إدراك الجزئيات بمعنى الحالة البسيطة الإجمالية التى هى مبدأ تفاصيل مسائل مطلق الفقه ، بها يتمكن من استحضارها ؛ بمعنى أن أى فرد يوجد منها أمكن للنفس أن تعرفه بذلك ، لا أنها تحصل جملة بالفعل لأن وجود ما لا نهاية له محال .

الثانى : أن التقييد بالدليل ليس بلا دليل كما قاله صاحب التلويح ، فقـــد صرح الإمام الجليل الراغب الأصفهانى فى بيان مفردات القرآن « بأن المعرفة إدراك عن أثر » ، والأثر دليل المؤثر محسوسا كان أولا كما دل إطلاقه ، وهى موضوعة لبيان المعانى اللغوية والعرفية العامة ، إذ لا تحمل الألفاظ القرآنية على المعانى المصطلحة ، والخاصة كما صرحوا به .

الثالث : أنه يراد بالمعرفة الملكة الحاصلة من الإدراكات الجزئية ، أوالادراكات الجزئية ، أوالأصول والقواعد الكلية ؛ لأنها كثيرا ما تطلق عليها .

فليس التقييد بلا دليل كما ظن أوالملكة الحاصلة منه أوالمدرك من القواعد ؛ والمراد بالمعرفة على الأول تهيؤ (النفس) الناطقة تهيؤا تاما كما هو المعروف المشهور فى التعريفات لمعرفة جميع (ما) يصح (لها) من الاعتقاديات والعمليات (وما) يجب (عليها) منهما كما أشار إليه بعد بقوله ﴿أصل التوحيد ومايصح الاعتقاد عليه[1]﴾ معمما للتفريعات[2] الخلافية بين الأئمة الأعلام والأصول الواجبة الاعتقاد على الأنام فهو يشمل القسمين فى قسم[3] الفقه فى الدين ويشمل معرفة الأحكام التكليفية على الحقيقة من أحكام الواجب والحرام والمكروه تحريماً مما يجب عليه ويكلف بإتيانه وتركه وغير التكليفية على الحقيقة من

الرابع : أنه إذا حمل المعرفة على القواعد تكون بمعنى المعروف كالعلم بمعنى المعلوم كما صرح به الشريف فى شرح المواقف .

الخامس : أنه يراد بالفقه المعرف حينئذ القواعد دون الأولين .

السادس : أن المراد بالمعرفة التهيؤ لها تهيؤا تاما، بأن يحصل للنفس الحالة البسيطة الإجمالية كما مر، فلا يرد أنه إن أريد بالمعرفة معرفة الجميع فهو محال لأنها غيرمتناهية أوالبعض الغير المعين ، فهو تعريف بمجهول أو المعين فلا دلالة عليه ، وإن أريد الكل فلا يكون مطلق الفقه حاصلا لأحد ، أو البعض وإن قل فيكون حاصلا لكل من عرف مسألة .

السابع : أن حمل المعرفة والعلم على التهيؤ التام لإدراك الفقه أعنى الاستعداد القريب من الفعل عند حصول أسبابه شائع معروف ، فإن أرباب كل من العلوم يطلقون العلم عليه بحيث إنه إذا أطلق العلم والمعرفة يتبادر فهمهم إليه فيكون حقيقة عرفية كما فى شرح البديع للأصفهانى .

الثامن : تقدير الفعل الخاص بحسب المقام ، وقد أشار إليه صاحب التوضيح حيث قدر فى أحد الوجوه ما يجوز لها وما يجب عليها .

التاسع : الإشارة إلى أن عطف مايصح الاعتقاد عليه ليس لتفسير « أصل التوحيد » لعموم العنوان لجميع مقاصد الكتاب من أصول التوحيد الجارى فى خلافها التبديع بالاتفاق ، ومن التفريعات الخلافية بين أهل السنة مما لايجرى فى خلافها التبديع بالاتفاق من الطرفين من خلافيات الأئمة المعاصرين الإمام المخالفين فى زيادة الإيمان والاستثناء فيه ، وكون الأعمال من كمال الإيمان وبعض آخر من خلافيات الكلام بين سائر الأئمة الأعلام اهـ منه دامت فضائله كذا فى : « ا » .

(١) سيأتى هذه العبارة فى صدر الباب الأول .

(٢) فى نسخة « ب ، ط » التعريفات .

(٣) أى أن الفقه بالمعنى العام يندرج تحته قسمان : قسم الفروع ، وقسم الأصول : أى العقائد الدينية وقوله : معرفة النفس مالها وما عليها يشمل القسمين .

وكما أنه يشمل هذين القسمين فكذلك قسم الأحكام يشمل الأحكام مطلقاً التكليفية على الحقيقة ، وهى أحكام الواجب والحرام ، والمكروه تحريما وغيرها ، مما ليس بتكليف حقيقة ، بل تبعا وهى : أحكام المندوب والمباح والمكروه .

فتلخص أن الفقه فى الدين يشمل الأصول والفروع ، والثانى يشمل الأحكام التكليفية على الحقيقة وغيرها وقوله : وكفى باحتمال المعانى الصحيحة الخ مدح لهذا التعريف بأنه مما قل لفظه وكثر معناه فهو من جوامع الكلم .

أحكام المباح والمندوب فعله أو تركه من المكروه تنزيها مما يصح ويجوز للنفس فعله أو تركه سواء كان مساوى الطرفين أومرجحاً فى قسم الفقه من الأحكام بلا كلفة فى تعميم الكلام وإلى إيفاء حق المقام باستيعاب الأقسام إجمالا، وكفى باحتمال المعانى الصحيحة مع القرائن اللفظية والحالية المنضمة فى كل مقام صحة وكمالا وبغاية الإيجاز مع دلالة المرام بلاغة وجمالا، وليس[1] من إطلاق اللفظ المحتمل للمعانى المتعددة مع عدم تعين المراد كما ظن حتى يرد أنه غير مستحسن فى التعريفات، وأشار إلى حده المختص واسمه بقوله (وما يتعلق منها) أى من تلك المعرفة (بالاعتقاديات) بأن يكون المطلوب منها الاعتقاد فقط (هو الفقه الأكبر) فهو معرفة النفس عن الأدلة مايصح لها وما يجب عليها من العقائد الدينية والمتبادر منها المعتقدات المنسوبة إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام توقفت على شرعه أولا، فخرج المعرفة بالمشروعات الفرعية وبغير الدينيات، وخرج علم الله والرسول بالمعتقدات لعدم كونه عن الأدلة واعتقاد المقلد لذلك، ودخل علم الصحابة بها وما يثبت بدلائل العقل الصريح كبعض مسائل التنزيه والتفاريع الخلافية، وأشار إلى اسمه الدال على شرف مسماه وكونه أصلا لما سواه حيث سماه الفقه الأكبر لعظم موضوعه؛ وقد سماه المتأخرون بالكلام إشعاراً بأخذ أصوله من صريح كلام الملك العلام، وإيماء إلى شرفه بادعاء أنه الفرد المتعين عند إطلاق الكلام كما فى شرح التعديل وغيره، وأشار إلى شرفه وسطوع برهانه بوجهين :

الأول ماقال فيه (ولأن يتفقه) ويتقن (الرجل كيف يعبد ربه) بأن يعلم ربه الصانع المتمال بما له من صفات الكمال ويعلم أركان عباداته وشروط طاعاته (خير له) وأنفع (من أن يجمع العلم الكثير) بلا إتقانه لما هو المهم من دينه كما هو المتبادر من مقابلة التفقه بالجمع، وبين ماذكر (وقال فى كتاب العالم : والعمل) أى الفعل الصادر عن قصد كما فى المفردات (تبع) فى الوجود المعتبر (للعلم) العام بالمعتقدات والأحكام (كما أن الأعضاء) فى غالب الأعمال (تبع للبصر؛ فالعلم) بالأركان والشرائط وتحقيق مايتوقف عليه اعتبار العلم من الاعتقاد المقارن (مع العمل اليسير) بالاقتصار على الواجبات والسنن دون الاقتصار فيها إذ لا نفع ولا خروج عن العهدة بالاقتصار والتقليل فيهما (أنفع من العمل الكثير) بالإكثار عليهما من النوافل (مع الجهل) فى إيفاء الأركان والشرائط وتحقيق ماتوقف عليه من

---

(١) دفع لاعتراض صاحب التلويح على هذا التعريف اه منه كذا فى ه ا ه .

الاعتقاد وأن نفع العمل الكثير معه فى الجملة لوجود أصل الأركان والاعتقاد ولو بالتقليد ، وفيه إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام : « أفضَلُ الأعمَالِ العِلْمُ بِاللهِ ، إنَّ العِلْمَ يَنفَعُكَ مَعَهُ قليلُ العَمَلِ وَكَثيرُهُ، وإنَّ الجهلَ لاَ يَنفَعُكَ مَعَهُ قَليلُ العَمَلِ وَلاَ كَثِيرُهُ » أى مع الجهل فى أصل الأركان رواه الديلمى والحكيم الترمذى وابن عبد البر عن أنس رضى الله تعالى عنهم وإلى أن الفقه فى الدين تتوقف عليه العبادات وتبتنى عليه الطاعات ، فهو أشرف جميع العلوم ، كما أن معلومه أشرف المعلومات .

الثانى : ماقال فيه (ولذلك قال الله تعالى) بعد ما ذكر عدم استواء القانت وغيره كناية (قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ إنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبَابِ[1]) فذكر الفريقين المتقابلين صريحاً ونفى الاستواء بينهما بطريق الاستفهام الإنكارى بيانا لمزيد فضل العلم المثمر للعمل من العلم بالدين وأصوله وفروعه المتعلقة بأحكام العبادات وهو متوقف على العلم بأصول الدين فهو أفضل وأشرف من جميع العلوم ، وأشار إلى موضوعه وشمول البحث فيه لاختلاف الأمة فى قوله فى الفقه الأبسط : (وأفضل الفقه العام للقسمين (أن يتعلم الرجل) وتخصيصه بالذكر لسبقه فى ذلك، وفيه إشارة إلى الأخذ من قوله صلى الله عليه وسلم : « إنَّمَا العِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ » رواه الطبرانى والخطيب وابن عساكر عن أبى الدرداء والبزار عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنهم (الإيمان بالله تعالى) أى يباشر أسباب التصديق بالله تعالى الصانع المتعال المتصف بصفات الكمال من إلقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك كما فى شرح المقاصد (والشرائع) أى الفرائض (والسنن المبتنى) على معرفتهما عبادته (والحدود) أى حدود العقائد والأحكام والزواجر التى جعلت فاصلة بين العبادة والسيئات من الأعمال والاعتقادات الزائفات (واختلاف الأمة) بالاهتداء والضلالات المبتنى على معرفتهما معرفة الهدى والسداد ؛ لأن معرفة الأشياء بمعرفة الأضداد كما فى شرح الفقه الأبسط للفقيه عطاء الجوزجانى ، وأشير إليه فى وجه بقوله تعالى : (يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا[2]) فإنه إذا بين الضلالة بين الهدى لأنه ضده فيجتنب المنهى عنه ويقصد المأمور به كما فى التيسير ويشير إليه الإمام فيما سيأتى :

---

(١) سورة الزمر آية ٩ .
(٢) سورة النساء آية ١٧٦ ومى آخرها .

وفى بيان الأفضل من القسم الأول بتعلم الإيمان بالصانع المتعال المتصف بصفات الكمال تلويح إلى أن موضوع الفقه فى الدين أحوال الصانع ، وأنه يرجع إليه جميع مايبحث عنه من الصفات والأفعال ؛ من إحداث العالم ، وخلق الأعمال ، ومباحث النبوة والإمامة ، والأفضال وغير ذلك مما يرجع إلى صفات الأفعال ، واختاره القاضى الأرموى ومن تبعه من الأشاعرة فالبحث فيه عن أحوال الصانع وشئونه من صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمور الدنيا والآخرة كـكيفية صدور العالم عنه وكونه بالاختيار وحدوث العالم ، وخلق الأعمال وكيفية نظام العالم كمباحث النبوة والإمامة ، ومباحث المعاد ، والسمعيات الراجعة إلى التكوين ، وأما إثبات الواجب فيه بمعنى إقامة البرهان على وجوده كما سيأتى ، فعند الماتريدية لإثبات انتهاء جميع الموجودات إليه وكونه مبدأ لها وذلك يرجع إلى صفة التكوين وإن لزم من ذلك ثبوت إنيته ووجوده؛ كما أن الحكيم يثبت إنية واجب الوجود بافتقار الموجودات إليه وليس مقصوده إثبات كونه مبدأ لجميع الموجودات وإن لزم ذلك منه كما ذكره صاحب المطالع وعند جمهور الأشعرية القائلين بزيادة الوجود لكون الوجود من أحواله وشئونه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم ، إذ الوجود إنما يلحق موضوعاتها لأمر مباين هو العلة المقتضية لموجوداتها فيكون فيه قضية نظرية محمولها الموجود فى الخارج بطريق الوجوب وموضوعها مطلق الموجود عندهم ، ولأنه لا علم شرعى فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من إثباته فيه كما فى شرح المقاصد ، ولما ورد عليه ما شاع من شبهة الحشوية أنه لو جاز البحث والمحاجة فى الأصول الدينية وما فيه اختلاف الأمة لدخل فيه الصحابة كما دخلوا فى المحاجة فى الفروع الأحكامية ، ونقل عنهم بالشهرة ، ولما لم يثبت ذلك يثبت كونه من البدع المنهية أشار إلى الجواب بمنع ذلك كله والحل[1] بوجوه متضمنة لبيان جدواه .

الأول : ما أشار إليه بتوجيه عدم الدخول بكونه بالتوغل بقوله فى كتاب العالم (وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما لم يدخلوا فيه) ووسعهم أن لايتوغلوا كما أشار إليه التمثيل (فيه) أى فيما فيه اختلاف الأمة من الاعتقادات (لأن مثلهم) بإفنائهم

---

(١) هو بيان الحل من منع كونه من البدع المنهية ، ومنع عدم دخول الصحابة فى المحاجة فيها ، وتركهم البحث عنها أصلا ، فإن المتبادر من التكلف فى الأمر سيما فى مقام البحث عنه التوغل والشروع فيه بكليته اهـ منه كذا فى « ا » .

الزائغين بعد كشف شبههم لإصرارهم فى اللجاج لم يحوج إلى التوغل فى الاحتجاج ، وصار مثالهم فيه وحالهم (كقوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم) ويبرز لهم (فلا يتكلفون) ولا يظهرون الكلفة والمشقة فى تعاطيهم (السلاح) لدفع من لم يقاتلهم ، فإن تكلف الشىء ما يفعله الإنسان باظهار كَلَفٍ و إيلاع مع مشقة تناله فى تعاطيه كما فى المفردات ، فقد أشار إلى وجه عدم دخولهم فى الحاجة بالتوغل والمشقة بعدم الاحتياج حيث لم يستمر فى زمنهم البدع والأهواء ، ولم يقدر أصحابها على التمادى فى الاستطالة واستحلال الدماء ، وإلى منع تركهم البحث فيها أصلا ؛ بل تركوا التوغل والتكلف ؛ فإنه لما ظهر فى أواسط عصرهم أوائل أهل الأهواء من الخوارج والشيعة والقدرية كشفت فقهاء الصحابة عن شبههم بالحجج الساطعة و بينوا المعتقد الحقة بالبراهين القاطعة وقمعوا مادة الأهواء واستأصلوا المصرّين المتحزبين منهم بالإفناء ؛ فإن أمير المؤمنين عليا رضى الله عنه كشف عن شبهة الخوارج فى مسألة التحكيم ، والوعد ، والوعيد؛ وحاجهم فيه كما فى التبصرة البغدادية؛ ولما أصروا وتحزبوا بالنهروان استأصلهم بالإفناء ، فما افلت منهم إلا أقل من عشرة تفرقوا فى البلاد فظهر منهم بدعتهم فى عصرهم كما فى النحل الشهرستانية ؛ واستتاب عبد الله بن سبأ رئيس الشيعة القائلة بالحلول فى الإمام ، ونفاه إلى المدائن كما فى شرح المواقف والنحل ، واستتاب القائلين بالقدر وبكون الاستطاعة من العبد كما فى تاريخ الإمام ابن عساكر والجامع الكبير للسيوطى ، وحاجهم فيه وفى المشيئة والاستطاعة كما فى التبصرة البغدادية ، وكذا ابنه الحسن رضى الله تعالى عنه؛ وله رسالة فى رد القدرية كما فى أوائل شرح المشكاة للشيخ على القارى ، وكذا عبد الله بن عمر رضى الله عنهما كما فى التبصرة ، وعبد الله بن عباس فى مناظرته مع الفريقين حتى قال: كلام القدرية كفر، وكلام الحَرُوريّة[1] ضلال، وكلام الشيعة هلاك كما فى سير التتارخانية ؛ وناظر أبو موسى الأشعرى من قال : كيف يقدّر علىّ شيئا ثم يعذبنى عليه؟ حيث قال : قدّر حيث علم وعذب حيث لم يظلم كما فى شرح جمع الجوامع للامام ولى الدين العراقى والنحل الشهرستانية ؛ وروى الحافظ أبو بكر البزار فى مسنده عن عمرو[2] بن شعيب

---

(١) من ألقاب الخوارج : نسبة إلى « حروراء » قرية قريبة من الكوفة .

(٢) عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص السهمى : أبو ابراهيم المدنى نزيل الطائف عن أبيه عن جده ، قال الحافظ ابن حجر فى التقريب « صدوق » مات سنة ١١٨ للهجرة، وقد توسع فى ترجمته الخزرجى فى الخلاصة .

ابن محمد بن عبدالله عن أبيه عن جده « أنه تناظر أبو بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما فى القضاء والقدر وتحاكما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقضى بأن القدر كله من الله تعالى كما قال أبو بكر رضى الله تعالى عنه » وذكره فى سير الظهيرية ، وكذلك فى أواسط عصر التابعين ، فقد ناظرهم من التابعين «زيد بن على بن الحسين» ، وله رسالة فى رد القدرية و«عمر بن عبد العزيز» ، وله أيضاً رسالة فيه؛ وقد ناظر غيلان الدمشقى من دعاة القدرية، وجعفر بن محمد الصادق ، وله رسائل فى رد القدرية والخوارج والروافض كما فى التبصرة البغدادية ؛ ولما عاد غيلان إلى غيه أفتى بقتله مكحول والأوزاعى فقتله «هشام بن عبد الملك» ؛ ولما ظهر الجعد بن درهم وقال بخلق القرآن قتله خالد بن عبد الله القسرى بواسط فى إمارته على العراق كما فى شرح السنة للإمام البغوى ؛ ولما ظهر الجهم بن صفوان الترمذى فقال بالجبر المحض وفناء الجنة والنار قتله سالم بن أحوز المازنى أمير مرو من طرف بنى أمية كما فى النحل الشهرستانية .

الثانى : ما أشار إليه بقوله فيه (ونحن قد ابتلينا) فى عصرنا (بمن يطعن) فى الاعتقاديات (علينا) من أهل البدع والأهواء (ويستحل الدماء منا) ويستطيلون علينا لشيوع بدعتهم ، ونصرة بعض ملوك السوء لهم ، كيزيد بن الوليد ، ومروان بن محمد من الأموية كما فى تاريخ الخلفاء للسيوطى وغيره (فلا يسعنا) ولا يجوز لنا (أن لا نعلم) بإقامة البراهين اليقينية (من المخطئ) عما يريد فى الاعتقاديات غير ما يحسن إرادته (منا) أى من المتخالفين (ومن المصيب) المدرك المقصود المحمود فيها (وأن لا نذب) ونمنع المخالفين بإقامة الحجج عليهم وإبطال نحلهم (عن) الاستطالة على (أنفسنا وحرمنا) باستحلال الدماء كما هو نحلة الخوارج والشيعة وكثير من القدرية ، وكذا أغروا بعض الملوك على قتل كثير من أهل السنة (فقد ابتلينا بمن يقاتلنا) من أهل الأهواء بإظهار الشبه والإغراء الذى هو القتال المعنوى (فلا بدّ لنا) فى دفعهم وإزالة شبههم (من) إقامة الحجج الساطعة والبراهين القاطعة التى فى معنى (السلاح) فقد أشار إلى أن البحث فيه والمحاجة صارت من الفروض على الكفاية دون البدع المنهية ، وصرّح به فى الملتقط والتتارخانية ، وإلى الأخذ من قوله عليه الصلاة والسلام : « لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ إِلَى يَوْ

الْقِيَامَةِ » رواه البخارى ومسلم عن المغيرة بن شعبة وجابر بن عبد الله عنه عليه الصلاة والسلام ، حيث حمل على العلماء الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر ، المقاتلين مقاتلة معنوية كما فى شرح البخارى ، فيشمل الناهين عن الأهواء بالطريق الأولى ؛ لأنها أنكر الأشياء أو يعمهم ، والمقاتلين مقاتلة حسية كما فى شرح مسلم للنووى ، وصرح بفرضيته على الكفاية إمام الحرمين فى النهاية ، والحليمى ، والبيرق ، والغزالى ، والرافعى ، واليافعى ، والنووى ، وابن عساكر فى العزيز[١] ، والروضة[٢] والمحرر[٣] ، والإرشاد[٤] والتبيين[٥] ، وصرح به الطيبى فى شرح المشكاة ، والمحلى فى شرح جمع الجوامع . وقال الإمام ابن حجر الهيتمى فى شرح المشكاة : إنه آكد فروض الكفايات بل هو فرض عين إذا وقعت شبهة توقف حلها عليه ، فالحاجة فيه ليس مما وراء قدر الحاجة المكروه كما ظن .

وما روى عن الإمام من نهى ابنه حماد عن المناظرة فى الكلام فإنما كان عن المناظرة بطريق التخطئة والإلزام فإنه لما قال : رأيتك تتكلم ؛ فلم تنهانى ؟ قال كنا نتكلم ، وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه ، وأنتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد أن يزل صاحبه ويكفر ، ومن أراده فقد كفر كما فى المحيط والخانية ، وكذا ما روى عنه من كراهة الخوض فيه ورد مفسراً بكراهة الخوض فيه كذلك كما فى فتح القدير ، وما روى عنه أن السلف نهوا عنه وليس سيما أهله سيما الصالحين ولذا تركه ، ورد مفسراً بأن سيما المتوغلين فيه كذلك ليس سيما الصالحين، وأنهم إنما نهوا عنه وأن تركه الاحتجاج على المخالفين بعد كشف شبههم وقصمهم بالأدلة القاهرة كما فى المناقب الكردرية لوجوب إزالة الشبهة إذا وقعت كما فى الملتقط والتتارخانية ، وكان[٦] فيما لا يتوقف عليه إثبات المذهب كما فى المصداق للسيد ناصر الدين السمرقندى ، والتسديد وهو مراد مشايخنا بكراهة ماوراء قدر الحاجة كما فى الذخيرة لا لإثبات المذهب ودفع الخصم فإنه محتاج إليه كما فى البزازية بل صرحوا بأن بيان مذهب أهل السنة من أهم الأمور .

---

(١) فتح العزيز شرح الوجيز للامام الرافعى رحمه الله تعالى . (٢) للامام النووى .
(٣) للامام الرافعى . (٤) لإمام الحرمين فى علم الكلام .
(٥) تبيين كذب المفترى للحافظ ابن عساكر عليه رحمة الله ورضوانه .
(٦) عطف على جملة : « ورد مفسرا » السابقة .

وفى التسديد معاذ الله عن المنع عن تعلم أصل التوحيد ، ومن منع ذلك فقد رضى بضلال الناس ، وماروى عن أبى يوسف أن الجهل بالكلام هو العلم ، ولا يشمل الوصية للعلماء لأهل الكلام فهو فى كلام المخالفين من أهل الأهواء كما فى الكردرية وشرح المنهاج للسبكى وشرح جمع الجوامع ، وما روى عنه أنه زندقة ، وأنه ألف الرسالة فى المنع عنه فى كلام أهل الأهواء المكفرة كما فى التبصرة البغدادية ، ومن حمله على إطلاقه فقد جهل أصولهم المقررة . وسيأتى تفصيله فى الباب الثالث إن شاء الله تعالى ، وما روى عنه وعن محمد من عدم تجويزهما الاقتداء بمن يناظر فيه ورد مفسراً بكراهته فيمن يناظر فيه للغلبة والإيراد دون إظهار الحق والإرشاد كما فى الخانية والملتقط فإنهما كانا يناظران فيه كما مر ، وفى الخانية ومجمع الفتاوى أن المنهى عنه هو كلام الفلاسفة وكلام الخصومة ؛ فأما المناظرة فيه على وجه إظهار الحق فلا كراهة فيها بل هى المأمور بها فى قوله تعالى «وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ[1]» ، وكذا ما روى عن مالك ـ أن أهل الكلام أهل البدع محمول على كلام المخالفين كما تدل عليه التسمية ، فإنه كان خاصا بكلامهم فى عصر السلف كما صرح به البيهقى ، وكذا ما روى عن الشافعى أنه قال : لو علم الناس ما فى الكلام من الأهواء لفروا منه كما يفرون من الأسد ، ولأن يلقى الله تعالى العبد بكل ذنب سوى الإشراك خير له من أن يلقاه بشئ من الكلام ، ورأى فى أهله بأن يضربوا بالجريد وأن يطاف بهم فى العشائر ، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، فقد قال البيهقى : إنما أراد به كلام أهل الأهواء كحفص الفرد[2] وأمثاله ، فبعض الرواة أطلق وبعضهم قيده ، وفى تقييد من قيده دليل على مراده ، قال صاحباه الربيع المرادى وأبو الوليد المكى : دخل حفص الفرد على الشافعى فقال : ذلك ، وقال الحافظ أبو القاسم بن عساكر

(١) سورة النحل آية ١٢٥ .

(٢) من الجبرية من أكابرهم ، يكنى أبا عمرو على مافى الفهرست لابن النديم ، أو أبا حفص على ما شرح القاموس للمرتضى الزبيدى كان من أهل مصر ، ثم قدم البصرة فسمع بأبى الهذيل واجتمع معه وناظره فقطعه أبو الهذيل ، وكان أولا معتزليا ، ثم قال بخلق الأعمال وله من الكتب — كتاب الاستطاعة ، وكتاب التوحيد ، وكتاب الرد على النصارى، وكتاب الرد على المعتزلة ، تلمذ لأبى يوسف ملخصا من الفهرست وشرح القاموس .

فى التبيين : كان الشافعى يحسن الكلام وقد قال : قد أحكمنا ذلك قبل هذا ، أى الكلام قبل الفقه ، وتكلم مع غير واحد ممن ابتدع وأقام الحجة عليه وقطع .

ناظر حفصاً الفرد فى القرآن فلما قال بخلقه قال له كفرت بالله العظيم ، وقطع على إبراهيم بن علية المعتزلى، و بيّن للحميدى الاحتجاج على المرجئة ولابن هرم الاحتجاج على منكر الرؤية وألف فيه كتابين كما صرح به فى التبصرة البغدادية ، وكذا ماروى عن أحمد ابن حنبل أنه بدعة وأنه لايفلح صاحب الكلام أبداً ، فإن المراد منه كلام أهل الأهواء كما دل عليه تسميته بدعة وهجره للحارث المحاسبي[1] لذلك ، فإنه لما قال له الحارث : نصرت مذهب أهل السنة وأزحت البدعة قال ألست تحكى البدعة ؟ ولا يؤمن من أن يقع فيها من يسمع ، فى الشفاء للقاضى عياض : أجمع السلف والخلف من أئمة الهدى على حكايات مقالات الكفرة والملحدين فى كتبهم ومجالسهم ليبينوها للناس و ينقضوا شبهها عليهم و إن كان ورد لأحمد بن حنبل إنكار لبعض هذا على الحارث بن أسد فقد صنع أحمد مثله فى رده على الجهمية والقائلين بالخلق .

الثالث : ما أشار إليه بقوله فيه (مع أن الرجل) الواقف على الخلاف فى العقائد (إذا كف لسانه عن الكلام) فى مختلف العقائد كما قاله الحشوية ومن يحذو حذوهم ، وشنعوا على من تكلم (فيما اختلف فيه الناس) وظهرت فيه الأهواء وتصادم الآراء (وقد سمع ذلك) الاختلاف منهم مع شبههم (لم يطق) ولم يقدر (أن يكف قلبه) عن الميل إلى أحد الطرفين المتباينين من الخلافيات أو إلى آخر (لأنه لابد) ولا فراق (للقلب) لكونه محل العقل كما سيأتى (أن يكره) أى يعاف من جهة العقل أوالشرع كما فى المفردات (أحد الأمرين) فيهما لرجحان أحدهما (أوالأمرين جميعاً) لرجحان أمر ثالث عنده (فأما أن يحبهما) أى يريد مايراه أو يظنه خيراً كما فى المفردات من الأمرين (جميعاً وهما مختلفان)

---

(١) قال التاج السبكى فى طبقات الشافعية : كان إمام المسلمين فى الفقه والتصوف والحديث ، والكلام ، وكتبه فى هذه العلوم أصول من يصنف فيها . قال الأستاذ أبو عبد الله بن خفيف : اقتدوا بخمسة من شيوخنا ، والباقى سلموا إليهم أحوالهم ، الحارث بن أسد المحاسبى ، والجنيد ، ورويم ، وأبوالعباس بن عطاء وعمرو بن عثمان المكى ، وسمى المحاسبى لكثرة محاسبته لنفسه ؛ توفى سنة ٢٤٣ اهـ .

متباينان (فهذا لا يكون) ولا يوجد جمع المتباينين ، فلابد أن يميل قلبه إلى أمر فى ذلك ولا يخلو من أن يكون جوراً أوعدلا (و إذا مال القلب) أى عدل عن الوسط (إلى الجور) وهو الميل عن القصد فى الطريق ثم جعل أصلا فى العدول عن كل حق كما فى المفردات (أحب أهله وكان منهم) لاستلزام محبة قوم لاعتقادهم لذلك (و إذا مال) القلب (إلى الحق) أى الاعتقاد فى الشئ المطابق لما عليه ذلك الشئ فى نفسه كما فى المفردات (وعرف أهله) أى كونهم أهل الحق دون غيرهم كما مر (كان لهم وليا) أى محبا لأن المحبة من ثمرة المعرفة على الحق فى الغالب ؛ وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن معرفة أهل الحق فى الاعتقاديات وموالاتهم متوقفة على معرفة الحق منها فيما اختلف فيه ، وهى متوقفة على البحث والنظر وموالاتهم واجبة ، فكذا مايتوقف عليه ذلك .

الثانية : وجوب بيان مذهب أهل السنة ليعرف أهلها و يحب من اتصف به من المسترشدين ، ورد مذاهب المخالفين ليجتنب عنها كل أحد و يبغض الزائغين ، فقد قال مشايخنا رحمهم الله تعالى : تعليم صفة الإيمان للناس و بيان خصائل أهل السنة والجماعة من أهم الأمور ، وألف السلف فيها تآليف كثيرة كما فى سير الذخيرة والتتارخانية ، وأشار إليه بقوله : إذا مال إلى الحق وعرف أهله كان لهم وليا .

الثالثة : كون ماهية العلم مفهومة واضحة كما لوح بالسوق فى كل محل ذكر مفروغاً عن البيان إلى أنه لايحد لوضوحه ، واختاره المحققون كما فى شرح المقاصد ، وذهب إمام الحرمين والغزالى إلى أنه لايحد لتعسره ، وذهب الإمام الرازى إلى أنه ضرورى لأنه حاصل وغيره إنما يعلم به ، فلو علم هو بغيره لزم الدور ، لأن علم كل واحد بوجوده حاصل بلا كسب فيكون ضروريا والمطلق جزء منه فهو أولى بذلك ، والمراد أن العلم بالشئ يكون لحصوله بنفسه عند النفس كصفات النفس والعلم بصور الأشياء فإنها تدرك بذاتها ، كما صرح به شارح الإشارات فى نمط التجريد فلا يرد أن الحاصل هو الفرد منه بذاته لا بصورته فيكون المطلق أيضاً كذلك ، وذلك الحصول ليس علماً به بل العلم هوحصوله بصورته ومثاله ، والفرق بين الحصولين بين ؛ ولاشك أن أفراد العلم ليس كل واحد منها نوعا منحصراً فى شخص حتى

يكون علم كل أحد بكل واحد من الأشياء حقيقة مغايرة لعلمه بشيء آخر أو لعلم شخص آخر بهذا الشيء، بل لها حقيقة مشتركة نوعية أوجنسية ، فاذا حصل فرد منه عند النفس لم يتوجه أن يقال هو معلوم بالوجه لابالكنه لأن كنه الشيء نفسه، ووجهه الأمر العارض له ، فلا يرد أن تصور الخاص إنما يستلزم تصور العام إذا كان تصور الخاص بالكنه والعام ذاتيا للخاص وكلاهما فى محل النزاع .

ولما كان بعض الأمور البديهية مما ينبه عليه فسره الإمام أبومنصور الماتريدى « بأنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به » أى صفة ينكشف به مايذكر ويلتفت إليه لمن قامت به تلك الصفة من البشر والملك والجن ، عدل عن الشيء إلى المذكور ليعم الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل ، فيشمل إدراك الحواس وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغيرها والمفرد والمركب واعتقاد المقلد المصيب ، ويخرج الظن والشك والوهم والجهل ، فلذا قيل إنه أحسن التفاسير والحمل على الانكشاف التام وانحلال العقدة ، وإخراج اعتقاد المقلد به كما ظن لايوافق مذهب القائل[1] المعتبر لإيمانه ، المشروط بالعلم فى الجملة بالمؤمَن به وحسنهِ كما سيجيء ، وما يقال من أن التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس ، فانا نؤمن بالأنبياء وبالملائكة ولا نعرفهم بأعيانهم ففيه نظر؛ لأن المراد العلم بما حصل التصديق به ، ونحن نعلم من الأنبياء والملائكة مانصدق به ، فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعى، وإنما الكلام فى العكس كما فى مبحث التقليد من شرح المقاصد ، وفسره الأشعرى:« بأنه الذى يوجب كون من قام به عالما، وتارة بأنه إدراك المعلوم على ماهو به» وفيهما دور وفى الأخير مجاز وزيادة ماهو به فان المعلوم ليس إلا كذلك كما فى المواقف .

وفسره جمهور الأشاعرة : «بأنه صفة توجب لمحلها تميزاً بين المعانى لايحتمل النقيض» ، فخرج إدراك الحواس لأنها ليست مميزة بين المعانى ، وخرج الظن والشك والوهم والتقليد لاحتمال النقيض فيها .

---

(١) سقطت من «ط» .

الرابعة : أن الجهل كذلك مفهوم الماهية ويفسر تنبيهاً عليها بأنه عدم العلم عن شأنه أن يعلم مع الإشارة فى الكلام إلى قوله عليه الصلاة والسلام « المَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ » ومع التعرض فى المقام إلى معظم مايبحث عنه فى الفن من الأعراض وهى عند أكثر المتكلمين أحد وعشرون نوعا ، وعند بعضهم ثلاثة وعشرون نوعا ، أو أربعة وعشرون نوعا ، كما فى قواعد العقائد .

الرابع : ما أشار إليه بقوله فيه (وإذا لم تعرف) بالدليل (المخطئ) أى المريد غير مايحسن إرادته وهو الخطأ المأخوذ به الإنسان كما فى مفردات (من المصيب) المدرك للمقصود المحمود بحسب مقتضى العقل والشرع كما فى المفردات (لايضرك) ولا يسوء حالك (فى خصلة) وحالة (ويضرك بعد) أى بعد تلك الحالة فى خصال غير واحدة) وفى أحوال متعددة (فأما الخصلة التى لاتضرك فيها أنك لا تؤاخذ) أى لاتجازى مقابلة لما أخذت ، والأخذ فى الأصل حوز الشىء بالتناول أو القهر (بعمل المخطئ) إذا لم ترتكبه ولم تتصف به (وأما الخصال التى تضرك) مع اتصافك بحال المخطئ (فواحدة منها اسم الجهالة) فيما يجب عليك معرفة حقيقته من الاعتقاديات (فى ذلك) بين الناس فتكون مذموما به فى العاجل ، معاقباً بترك واجب المعرفة فى الآجل (لأنك لاتعرف الخطأ) فى الاعتقاديات عن الدليل ولا تفرقه (من الصواب) المحمود بحسب مقتضى العقل أو الشرع ؛ ولما ورد ههنا ماشاع من شبهة الحشوية أن إصابة المعتقد بتقليد سلف الأمة تدفع المذمة والمعاقبة على عدم معرفة خطأ المخالفة بالنظر وإقامة الحجة أشار إلى منعه بقوله : (ومن وصف) وعيّن (عدلا) وهو فى الأصل بمعنى التسوية ، نقل إلى التوسط فى الأمور — اعتقاداً — كالتوحيد المتوسط بين التعطيل والتشريك ، والقول : بالكسب المؤثر المتوسط بين الجبر والقدر ، وبوجوب التصديق بسبب العقل المتوسط بين الإيجاب منه والإهمال — وعملا — كالتعبد بأداء الواجبات المتوسط بين البطالة والترهب — وخُلقاً — كالجود المتوسط بين البخل والتبذير ، ثم سمى به كل حق لتوسطه بين الإفراط والتفريط ، فمن عين العدل من الاعتقاديات ووصفه به تقليداً (ولم يعرف) عن الدليل (جور من يخالفه) فى الاعتقاد (فانه جاهل) فى ذلك (بالجور والعدل) لأن المعتبر فى معرفة الاعتقاديات هو التصديق البالغ

حد الجزم ، ثمن لم يعرف خطأ المخالف ويجزم به لم يعرف العدل ولم يجزم به ، وفيه إشارة إلى أنه لا يكفى لدفع المعاقبة مجرد التقليد فيما اختلف فيه من الأصول الدينية بل لابد من الجزم عن الدليل فى الجملة ، وقد صرح الأئمة بأن المقلد فى العقائد مطلقاً عاص بترك النظر مستحق للعقوبة .

(والثانية) من الخصال المضرة : أنه (عسى أن ينزل بك) وتخشى أن يصيبك (من الشبهة ما نزل بغيرك) ممن تشبث بها من أهل الأهواء (ولا تدرى ما المخرج) والمخلص (منها ، لأنك لا تدرى) ولا تستيقن لعدم جزمك بخطأ المخالف (أمصيب أنت أم مخطئ) فى الخلافيات الاعتقادية (فلا تنزع) ولا تتخلص (عنها) أى عن الشبهة مما أوردها المخالفون على أهل الحق ، ومما ذكروها لإثبات مذهبهم فإنها شبهة فى نفس الأمر وإن كانت دليلا عندهم .

(والثالثة) من تلك الخصال أنك (لاتدرى من تحب فى الله ومن تبغض فى الله) وهو من مواجب الدين وآكد ثمرات الإيمان ، وفيه إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام : « إِنَّ أَوْثَقَ عُرَى الإِسْلَامِ أَنْ تُحِبَّ فِي اللَّهِ وَتُبْغِضَ فِي اللَّهِ تعالى[1] » (لأنك لاتدرى) ولا تميز عن دليل (المخطئ من المصيب) فى الخلافيات من أصول الاعتقاديات والمحبة لأهل الحق ، والبغض لأهل الباطل من ثمرات معرفته لذلك ، وفيه إشارة إلى مسائل :

الأولى : أنه لايعذر أحد بجهله من المصيب والمخطئ فى الخلافيات ، ولايأمن المكتفى بالتقليد أن تصيبه الشبهات ، ولا يدرى من يحبه ويبغضه من أهل الهدى والضلالات ، فيجب عليه معرفة ذلك كله بالنظر فيه والبحث عن دليله ، ومن منع عن النظر فيه من الحشوية والظاهرية فقد استروح بالجهالات .

الثانية : لزوم وصفه تعالى عند الاستيصاف بمعرفة ماثبت له تعالى من الصفات الثبوتية والسلبية ولوازم الألوهية ، فإنه الواجب بقوله تعالى : « إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ[2] » كما فى شرائط الراوى من التوضيح والبرهان الساطع ؛

---

(١) حديث حسن رواه أحمد فى مسنده ، والبيهقى فى شعب الإيمان ، وابن أبى شيبة اهـ عن الجامع الصغير للسيوطى . (٢) سورة الممتحنة آية ١٠ .

ونص محمد رحمه الله تعالى فى الجامع الكبير على كفر من لم يصف الله تعالى إذا استوصف؛ ولما كان فيه عسر والله يريد بكم اليسر قال أبو منصور الماتريدى وشمس الأئمة الحلوانى رحمهما الله تعالى : ينبغى أن يستوصف بطريق التلقين كما فى سير الملتقط ، واختاره عامة مشايخنا كما فى المحيط ، ولو عرف ولم يقدر على الوصف يحكم بكفره عند من اشترط الإقرار كما فى نكاح المحيط البرهانى ، وأفتوا بكفر من قال لا أعرف صفة الإيمان كما فى سير التتارخانية ، ولوّح إليه بالتعرض للوصف فى المقام ، لشموله لوصف الدلائل ، والاعتقاد فى صفاته تعالى .

الثالثة : أن ما تمسكوا به من الأحاديث الناهية عن التفكر فى صفات الألوهية من رواية ابن عمر وابن عباس رضى الله تعالى عنهم عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « تَفَكَّرُوا فِى خَلْقِ اللهِ وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِى اللهِ » كما رواه البيهقى وأبو نعيم عن ابن عباس والأصفهانى عن ابن عمر ، محمولة على النهى عن التفكر بمجرد المعقول من غير أخذ من المنقول كما يشعر به التفكر جميعاً بينه و بين الأدلة الموجبة للنظر فيها ، كيف وقد دل على فضله وشرف أهله قوله تعالى : « شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ » (١) حيث قرن شهادتهم على وحدانيته تعالى بالإيمان به . والمستدرج عليه بالحجج العقلية والنقلية بشهادته تعالى بنصب الدلائل التكوينية كما ذكره الجمهور ، فدل على فضل علم أصول الدين ، الباحث عن أحوال الصانع والموجب للتفكر فيه ، ودل قوله تعالى فى ثمانين آية من آل عمران : على أن المناظرة فى تقرير الدين وإزالة الشبهات حرفة الأنبياء ، على نبينا وعليهم أفضل الصلاة والسلام ، وأن مذهب الحشوية فى إنكار البحث والنظر باطل قطعاً كما فى التفسير الكبير ، فأشار فى الوجوه المذكورة إلى أن غاية الفقه فى الدين وجدواه إرشاد المسترشدين ، و إلزام المعاندين ، وحفظ قواعد الدين من أن تزلزلها شبه المبطلين ، والنجاة من العذاب المستحق للزائغين ، وأشار إلى كون أدلته ومبناه مأخوذة من المحكمات النقلية (وقال فى الرسالة : واعلم أن أفضل ما عَلِمْتُمْ) فى أمور الدين (وما تعلّمون الناس) الطالبين لتعلم أموره (السنة) من قول الرسول عليه الصلاة والسلام وفعله وتقريره

---

(١) سورة آل عمران آية ١٨ .

فى الأعمال ، وفيما[1] يدل على الاعتقادات وقول[2] الخلفاء الراشدين وفعلهم كذلك ، وفيه إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام : « عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ[3] » وإلى وجه التسمية بأهل السنة وإلى لزوم الأخذ والتعليم ممن انتسب إلى السنة كما بينه بقوله : (وأنت ينبغى لك أن تعرف من أهلها) المنتسب إليها (الذى ينبغى أن تتعلم منه ذلك) من علمائها (وتعلم) أمور الدين لطلابها وأشار إلى تعليل الأخذ من المحكمات والتجنب عن المحدثات بوجهين :

الأول : ما أشار إليه بقوله : (ولعمرى) أى واهب عمرى ما أقسم به (مافى شئ) من الاعتقادات والآراء (باعد) وأقصى (من) مرضاة (الله تعالى عذر لأهله) أى لمن تمسك بذلك الشئ (ولا فيما أحدث الناس) المخالفون للسلف الصالح من الأهواء فى الاعتقادات (وابتدعوا) من الآراء فى أصول الديانات (أمر يهتدى به) فى الاعتقادات (ولا الأمر) المهتدى به المطابق للحق فيها (إلا ماجاء به) محكم (القرآن) بظاهره كما سيبينه (ودعا إليه محمد عليه الصلاة والسلام) بقوله وأمره (وكان عليه أصحابه) من الاعتقادات والتمسك فيها بالمحكمات والمشهورات ، واقتدى بهم السلف التابعون بإحسان زمانا بعد زمان (حتى تفرق الناس) وشاعت الآراء المختلفة والتأويلات الزائغة (وأما ماسوى ذلك) المذكور من الآراء فيها (فمبتدع ومحدث و) لم يشهد له أصل من الشرع ، ولاهتداء إلا بما بينه الله تعالى ورسوله وكشف عنه أصحابه وبيّن ماسوى ذلك فيما رواه الإمام أبو إسماعيل الهروى والإمام تاج الإسلام السمعانى فى الانتصار ، والإمام محيي الدين الدمشقى فى العقود أنه (قال فى رواية) الإمام (أبى عصمة المروزى : فما أحدث الناس) المخالفون للسلف الصالحين (من الكلام) الواقع (فى) مباحث (الأعراض والأجسام) وما يتعلق بهما من الأحكام العقلية المشوبة بالأوهام (فمقالات الفلاسفة) ومأخوذة مما ترجم من كتبهم الموجودة بالشام مع أوهامهم فى أصولهم التى بنوا عليها الأحكام كما تشير المقالات ، وقد ترجمها ابتداء خالد بن

---

(١) عطف على قوله « فى الأعمال »

(٢) عطف على قوله « من قول الرسول »

(٣) أخرجه أبو داود عن العرباض بن سارية فى باب لزوم السنة ، والترمذى وقال حديث حسن صحيح ، وابن ماجه فى مقدمته ، وأحمد فى مسنده ، والنووى فى رياض الصالحين فى باب المحافظة على السنة .

يزيد الأموي[1] وعبد الله بن المقفع في ولاية عبد الملك بن مروان كما في معيار الجدل لعبد القاهر البغدادي ، وأحرق عمرو بن العاص كثيراً من كتبهم في فتح الاسكندرية[2] بأمر أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه كما في المناقب الكردرية وكتب السير، وفيه إشارة إلى أنهم كانوا يطلقون الكلام على كلام المخالفين دون كلام أهل السنة ، بل [illegible] بتسميته : الفقه الأكبر وأصول الدين كما ذكره البيهقي وغيره (عليك بالأثر) [illegible]

---

(١) هو أبو هاشم خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي ، كان من أعلم قريش [illegible] وله كلام في صنعة الكيمياء والطب، وكان بصيرا بهذين العلمين متقنا لهما، وله رسائل دالة على معرفته [illegible] أخذ عن رجل من الرهبان يقال له « مريانس » الرومي . وله ثلاث رسائل — تضمنت إحداهن ما جرى له مع مريانس وصورة تعلمه منه والرموز التي أشار إليها ، وله فيها أشعار كثيرة مطولات ومقاطيع [illegible] على حسن تصرفه ، وسعة علمه اهـ من وفيات الأعيان .

(٢) لم يثبت بسند صحيح يصلح للتعويل عليه حريق مكتبة الاسكندرية ومن [illegible] فكان يلقي الكلام على عواهنه ويرسله إرسالا من غير تمحيص ، ولا ذكر للمصدر [illegible] أن أذكر لك كلمتين صريحتين تدلان دلالة قاطعة على دحض هذه الفرية — الأولى كلمة العلامة [illegible] لوبون في كتابه الحافل « حضارة العرب ٢٣١ » ترجمة الأستاذ المفضال عادل زعيتر .

قال : وأما حرق مكتبة الاسكندرية فمن الأعمال الهمجية التي تأباها عادات العرب [illegible] وإنا لنعجب كيف جازت هذه التهمة زمنا طويلا حتى على بعض علماء الأعلام ، وقد [illegible] تجلا للشك في براءة العرب منها ، ومع أنني أرى من اللغو أن أحاول رد [illegible] على العرب أذكر للناس أن الأسانيد الصحيحة أجمعت على أن النصارى هم الذين حرقوا مكتبة الا[illegible] بحماسة كالتي اندفعوا بها لهدم معابد المصريين ، وتماثيلهم ، وأنهم لم يتركوا [illegible] كتبا ليحرقوه . اهـ

الثانية — كلمة الدكتور حسن إبراهيم حسن في كتابه النفيس « تاريخ الإسلام السياسي » .

قال : خاض بعض المؤرخين من المؤرخين في مسألة إحراق مكتبة الاسكندرية . فنسبها بعضهم إلى عمرو بن العاص وزعم أن عمر بن الخطاب أمره بإحراقها .

وناقش هذا الخبر كثير من علماء الفرنجة مثل جبون ، وبطلر ، وسديو ، وجوستاف لوبون ، وغيرهم ، ولكنهم لم يجزموا برأي في هذه المسألة ، بل ارتابوا في صحة هذه التهمة التي وجهت إلى عمرو ابن العاص بإحراقه هذه المكتبة بأمر الخليفة عمر .

وقالوا : إنها تخالف التقاليد الإسلامية ولا يؤيدها أحد من المؤرخين المعاصرين للفتح الإسلامي مثل « أوتيخا » الذي وصف فتح مصر بإسهاب ، ولم يرد في تاريخه ، ولا في تاريخ غيره من معاصريه ذكر البتة لهذه التهمة — كذلك لم يرد لها ذكر في تاريخ الأقدمين كاليعقوبي ، والبلاذري وابن عبد الحكم ، والطبري ، والكندي ، ولا في تاريخ من جاء بعدهم ، وأخذ منهم كالمقريزي وأبي المحاسن ، والسيوطي وغيرهم اهـ المقصود من كلامه ، ومن أراد زيادة توسع فليرجع إلى كتابه المذكور ، فقد بسط المقام بسطا شافيا .

قلت : إن كلام لوبون الذي نقلناه آنفا صريح قاطع في نفي هذه التهمة عن العرب والمسلمين . فقول الدكتور الجليل إنهم « يقصد علماء الفرنجة » لم يجزموا برأي في هذه المسألة لا يصور ما يقوله العلامة « لوبون » على حقيقته .

بالخبر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه (وطريقة السلف) هى فى الأصل السبيل المطروق بالأرجل استعير لكل مسلك يسلكه الإنسان فى فعل محمود أو مذموم، والمراد مسلك السلف الصالحين فى العقائد قبل ظهور المخالف والمعاند (وإياك وكل محدثة) فى الدين لم يشهد لها أصل من أصول الشرع (فإنها بدعة) أى تغيير للدين وضلالة. فالحمل باعتبار الوصف المعروف شرعا نظير قوله فى ترجيح رواية ابن مسعود رضى الله تعالى عنه وعبد الله [1] عبد الله كما فى فتح القدير، وحمل عليه فى وجه قوله تعالى: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ [2]» كما فى التسديد. والبدعة فى الأصل: إنشاء شئ بلا احتذاء واقتداء يعم الحسن والقبيح غلب فى الثانى شرعا، وصار خاصا بإنشاء شىء فى الدين بزيادة فيه أو نقص بغير إذن من الشارع قولاً أو فعلاً صريحاً أو إشارة كما فى المفردات، والفتح المبين، والطريقة، وتقسيمها فى الفقه إلى الحرام وهو ماذكر، والمكروهة كزخرفة المساجد، والمباحة كالتوسع فى المباحات، والمندوبة كإحداث المدارس، والواجبة كأدلة المتكلمين فى الرد على الزائغين إنما هو باعتبار الأصل.

الثانى: ما أشار إليه (وقال فى الفقه الأبسط) المسند بتخريج حماد والحسن بن زياد أنه قال: (حدثنى حماد عن [3] إبراهيم النخعى عن علقمة) بن قيس النخعى الكوفى خال إبراهيم النخعى تابعى جليل (عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: مَنْ أَحْدَثَ حَدَثًا) مغيرا بزيادة أو نقصان (فِى) أحكام (الْإِسْلَامِ) من الاعتقادات والأعمال (فَقَدْ هَلَكَ) واستحق النار وهو بمنزلة الهلاك، أى بطلان الشىء وعدمه من العالم كما فى المفردات (وَمَنِ ابْتَدَعَ) وأنشأ (بِدْعَةً) فى الدين (فَقَدْ ضَلَّ) وفقد المطلوب منه وعدل عن الطريق السوى (وَمَنْ ضَلَّ) فيه (فَفِى النَّارِ) واستحقها

---

(١) وفى: «ع، ب، ط، ز» «عبد الله بن عبد الله» وهو خطأ كما يفهم من سياق الكلام.

(٢) سورة الواقعة آية: ١٠.

(٣) هذا هو الصواب فى سوق السند، وما فى ع، و ز، وإحدى نسختى الدار من قولها: حماد ابن إبراهيم فتصحيف، إذ كثيرا ما تشتبه كلمة «عن» بكلمة «بن»، وهذا من الوضوح بمكان، فإن أبا حنيفة رحمه الله تعالى أخذ عن «حماد بن أبى سليمان» وهو عن «إبراهيم النخعى» وهو عن «علقمة».

إن لم يكن ضلاله مما يكفر ، وصار محكوما بها عليه إن كان مما يكفر كما سيأتى (و) حدث بالسند المذكور أنه (كان ابن مسعود يقول) ويكرر فى وصاياه ماصدر عن مشكاة النبوة فى النصح البالغ للأمة (إن شر الأمور) أى المضر الذى يرغب عنه من العقائد والأفعال والأقوال (محدثاتها) أى التى لم يشهد لها أصل من أصول الشرع (وكل محدثة) كذلك (بدعة) وتغيير للدين (وكل بدعة ضلالة) ونقصان للمطلوب من الدين (وكل ضلالة فى النار) وهو قياس مركب من الشكل الأول ينتج : كل محدثة فى النار يعنى صاحبها من فاعل ومتبع كما فى الفتح المبين ، روى معناه أربعة من الصحابة : ابن مسعود ، وجابر والعرباض بن سارية ، وعائشة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ، وروى عنهم من أكثر من اثنين وعشرين طريقاً ، فقد أشار إلى أن مبنى الفقه فى الدين محكمات الكتاب ومشهورات [illegible] السنة ، و إجماع سلف الأمة ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الدليل النقلى يفيد الاعتقاد واليقين فى المعتقدات عند التوارد على معنى واحد بالعبارات والطرق المتعددة ، والقرائن المنضمات ، وإليه أشار بقوله ولا [illegible] إلا ماجاء به القرآن ، ودعا إليه محمد صلى الله عليه وسلم ، وكان عليه الصحابة ، واختاره جمهور الأشاعرة . قال صاحب الأبكار والمقاصد : هو الحق خلافا للمعتزلة وجمهور الأشاعرة كما فى شرح المواقف ، مستدلين بأن الدليل النقلى مبنى على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والإضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ ونفى المعارض العقلى وهى ظنية . أما الوجوديات فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر . وأما العدميات فلأن مبناها على الاستقراء كما فى المحصول . وفى التنقيح أن هذا باطل لأن بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر ، والعقلاء لايستعملون الكلام فى خلاف الأصل عند عدم القرينة ، وأيضاً فقد يعلم بالقرائن القطعية أن الأصل هو المراد ، و إلا تبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر ، و بينه فى التلويح والمقاصد بأن من الأوضاع ماهو معلوم بطريق التواتر ، كلفظ السماء والأرض ، وبأن أكثر قواعد الصرف والنحو مما وضع لهيئات المفردات وهيئات التراكيب ، والعلم بالإرادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لايبقى شبهة كما فى النصوص الواردة فى إيجاب الصلاة والزكاة ، وفى البعث إذا اكتفى فيه بمجرد السمع كقوله تعالى :

« قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ »[١] ونفى المعارض العقلى حاصل عند العلم بالوضع والإرادة وصدق الخبر ، وذلك لأن العلم بتحقق أحد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر ، على أن الحق أن إفادة اليقين إنما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه ، إذ كثيراً ما يحصل اليقين من الدلائل ولا يخطر المعارض بالبال إثباتاً أو نفياً فضلا عن العلم بذلك .

الثانية : أن ذم السلف رحمهم الله تعالى : كالنخعى ، والشعبى ، وعطاء ، ومكحول ، وأضرابهم للكلام ، ومنعهم عن الخوض فيه للأنام محمول على كلام الخائفين لأهل السنة من مبتدعة القدرية المتشبثة بالفلسفة والشيعة وأمثالهم الناشئين فى أواخر زمان السلف الصالحين ، وعلى المناظرة فيه للغلبة والإيراد والخوض مع المتوغلين فيما لا يتوقف عليه إثبات أصول الدين ، وإليه أشار بقوله : فما أحدث الناس من الكلام فى الأعراض والأجسام فمقالات الفلاسفة ، عليك بالأثر وطريقة السلف ، وإياك وكل محدثة لا لمطلق الكلام الشامل لكلام أهل السنة ، وقواعدهم المأخوذة من الكتاب والسنة كما ظن ، وإن المنع منه خلاف لدلالة الكتاب والسنة كما مر ، فقد سأل عن أصوله جبريل عليه السلام بحضر الصحابة الأعلام ، وأجاب عنها خير البرية تعليما للدين ومعالم الإسلام كما سيأتى :

وجميع المتكلمين من سلف الأمة منذ تكلموا فى هذه المسائل مع الخصوم وأثبتوا دلائلها فى التصانيف لم يزيدوا على ما فى الكتاب من الإشارات إلى ذلك ، بل لم يستخرجوا من قعور تلك البحور وإن غاصت فيها أفكارهم عشر ما فيها من درر الحجج ، وغرر المعانى والنكت كما فى فصل المعجزات من التبصرة النسفية ، والآيات الدالة على إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من أن تحصى ، فكيف يقال إن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة رضى الله تعالى عنهم لم يخوضوا فى هذه الأدلة وكانوا منكرين للخوض فيها كما فى نهاية العقول .

---

(١) سورة يس آية ٧٩ .

الثالثة : أن ما ورد فى منع النظر والبحث فى الأدلة غير ثابت أو مؤول فما رواه الديلمى عن عبد الله بن عمر رضى الله تعالى عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إِذَا كَانَ آخِرُ الزَّمَانِ وَاخْتَلَفَتِ الأَهْوَاء فَعَلَيْكُمْ بِدِينِ أَهْلِ الْبَادِيَةِ وَالنِّسَاء » فقد صرح أئمة الحديث بأن سنده واهٍ ضعيف ، وعلى تقدير ثبوته يكون أمراً بدين مأخوذ من ظاهر الكتاب والسنة إيجاباً على العامة دون الخاصة للدلائل الموجبة للنظر ، وما اشتهر من قولهم : عليكم بدين العجائز ، فلم يثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وإنما هو قول سفيان الثورى حين ادعى عمرو بن عبيد المنزلة بين الإيمان والكفر ، فقالت عجوز : قال الله تعالى « هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ (١) » فلم يجعل الله تعالى من عباده إلا الكافر والمؤمن فبطل قولك ، فسمعه سفيان فقال ذلك مستحسناً وهو فى الحقيقة أمر باتباع ظواهر الكتاب والسنة والاستدلال بمحكماتها كما استدلت تلك المرأة ، ولو حمل على إطلاقه صار التخصيص بالعجائز لغواً كما فى الكفاية لنور الدين البخارى ومثله فى المضمرات وشرح المواقف ؛ ونقل السبكى عن أبى القاسم القشيرى أنه قال فى رسالة الرد على الكرامية : العجب ممن يقول ليس فى القرآن علم الكلام وآيات الأحكام الشرعية تجدها محصورة ، والآيات المنبهة على علم الأصول تربو على ذلك بكثير ، فلا يجحد علم الكلام إلا مقلد أو ذو مذهب فاسد . قال الإمام ابن حجر الهيتمى فى [فتح الإله شرح المشكاة] محل الذم البليغ والزجر الأكيد ما يؤدى الخوض فيه إلى زيغ أو ارتكاب شبهة لا مخلص له منها وغير ذلك من المفاسد التى كانت من أهله فى زمن أولئك الأئمة ؛ وأما بعدهم فقد تميز أهل السنة من أهل البدع وحرروا كتبهم فيه واجتهدوا فى قمع البدع فلامساغ فى ذمه بل هو آكد فروض الكفايات وإليه أشار بقوله : وما الأمر إلا ماجاء به القرآن فإنه جاء فيه إشارات إلى النظر فى أدلة اليقين وآيات منبهة على أصول الدين كما قال علىّ كرم الله وجهه : جميع العلم فى القرآن لكن تقاصر عنه أفهام الرجال ، وأشار إلى أن المطلوب من فحوى الفقه فى الدين ما يعتقده السواد الأعظم من الأصول المأخوذة من المحكمات بقوله فى الفقه الأبسط المسند بتخريج أبى يوسف وحماد أنه قال :

---

(١) سورة التغابن آية ٢ .

(وروى) حماد بسنده المذكور (عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم : أَنَّهُ قَالَ : افْتَرَقَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ) فى الاعتقاد على (اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً) متخالفة (وَسَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي) أى المجيبون لدعوتى (ثَلَاثًا وَسَبْعِينَ فِرْقَةً) متخالفة فى أصول الاعتقاد (كُلُّهُمْ فِي النَّارِ) ومستحقون لها لسوء الاعتقاد (إِلَّا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ) المصيبين فيه المتبعين لظواهر المحكمات كما بينه فيه ؛ وفى المسند بتخريج حماد والحسن بن زياد أنه قال (وروى) حماد بسنده المذكور (عن ميمون بن مهران) الجزرى من فقهاء التابعين (عن ابن عباس) عبد الله حبر الأمة ورواه الديلمى وابن عساكر عنه ، وعن ابن مسعود (أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله عَلِّمْنِي) ما ينفع فى أمر الدين (قَالَ فَاذْهَبْ) إلى العلماء (فَتَعَلَّمِ الْقُرْآنَ) قاله ثلاثاً (ثم قال له فى) المرة (الرابعة) لما ألح فى السؤال (اقْبَلِ الْحَقَّ) واتبعه (مِمَّنْ جَاءَكَ بِهِ) وأوصله (حَبِيبًا كَانَ) الجائى بذلك (أَوْ بَغِيضًا) أى مبغوضاً لك أو مبغضاً (وَتَعَلَّمِ الْقُرْآنَ وَمَا مَعَهُ) أى مع محكماته كما كشف عنه قوله عليه الصلاة والسلام : « وَلْيَسَعْكُمُ الْقُرْآنُ وَمَا فِيهِ مِنَ الْبَيَانِ » كما رواه الحاكم والبيهقى والطبرانى وابن عساكر عن معقل بن يسار عنه عليه الصلاة والسلام ، والرجوع المتشابهات إليها ، بخلاف العكس كما فى قوله تعالى : « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ[1] » مع قوله تعالى « الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ[2] » وقوله تعالى « لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ[3] » فمن مال إلى المتشابهات واتبعها لم يتبع المحكمات فلم يكن مائلا مع جميعه وهو المراد لتبادر المعنى العرفى العام فى ذلك المقام وهو جميع ما بين الدفتين لأن القرآن — فى العرف الكلامى — : المعنى القائم بذات الله سبحانه وتعالى . وهو لا يقبل التعلم ، وفى — العرف الأصولى — بمعنى القدر المشترك ، ولا يحمل عليه لأنه عرف مستحدث ، ففيه إيماء إلى المنع عن اتباع المتشابهات بالأمر بالميل مع جميعه (حَيْثُ مَالَ) واتباع ظاهر محكماته بلا جدال ، فأشار إلى أن مسائل الفقه فى الدين القضايا النظرية الاعتقادية المأخوذة من

---

(١) سورة الشورى آية ١١ .
(٢) سورة طه آية ٥ .
(٣) سورة ص آية ٧٥ .

المحكمات وإجماع السواد الأعظم من الأمة ، لا من مجرد العقول كما عليه أهل الأهواء ؛ لاستيلاء غوائل الوهم في بواديها ، والتباس الحق بالباطل في مباديها ؛ فمن اقتدى بما جاء به الشرع فقد استقام رهدى ، ومن ترك هداه واتبع هواه فقد ضل وغوى ؛ وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن في إيراد خبر الآحاد[1] في مقام البيان إشارة إلى حصول البيان به .

الثانية : أن المبين[2] قطعي بالمعنى الثاني المشهور فيه (فإن القطعي يطلق على مايقطع الاحتمال أصلاً كحكم ثبت بمحكم الكتاب ومتواتر السنة ويكفر جاحده ؛ ويطلق على مايقطع الاحتمال الناشئ عن دليل ؛ مثل تعدد الوضع كحكم ثبت بالظاهر والنص المشهور[3] ولا يكفر جاحده كما لخص في كتاب الأصول[4]) فإنه مشهور رواه اثنا عشر صحابياً : علي وسعد بن أبي وقاص ، وابن عمر ، وأنس ، وأبو هريرة ، وأبو الدرداء ، وابن عمرو ، ومعاوية ، وأبو أمامة ، وصفوان بن عمرو ، وواثلة بن الأسقع ، وعوف بن مالك ، وروى عنهم بأكثر من أربعين طريقاً[5] وأجمع العلماء على قبوله ، وهو من أعلام الرسالة حيث

---

(١) هو الحديث الثاني اه منه . (٢) هو الحديث الأول .

(٣) هكذا في : «ط» وفي «ب» والمشهور بزيادة حرف العطف ، وما في «ط» أصح .

(٤) ما بين الحاصرين في : — «ع ، ز ، ط ، ب ، وسقط من أ » .

(٥) رواه الحاكم والبيهقي عن عبد الله بن عمر في حديث طويل بلفظ « كلهم في النار إلا ملة واحدة ، وهي ما أنا عليه ، وأصحابي » .

ورواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والبيهقي والحاكم عن أبي هريرة بلفظ «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة ، وتفرقت النصارى على اثنين وسبعين فرقة ، وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»

ورواه الطبراني والضياء المقدسي عن أبي أمامة بلفظ « كلهم على الضلالة إلا السواد الأعظم ، قالوا : يارسول الله من السواد الأعظم ؟ قال : من كان على ما أنا عليه وأصحابي » .

ورواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والحاكم والبيهقي عن صفوان بن عمرو وأبي هريرة بلفظ « كلهم في النار إلا السواد الأعظم » .

ورواه أبو يوسف وحماد عن أبي حنيفة عن أبي هريرة في مسندهما بلفظ المتن .

ورواه أحمد بن حنبل وابن جرير وابن ماجه وابن أبي حاتم عن أنس .

ورواه الطبراني عن أنس وأبي الدرداء وواثلة بن الأسقع رضي الله عنهم .

ورواه ابن عساكر وابن النجار والعدني عن علي رضي الله تعالى عنه بلفظ « والذي نفسي بيده لتفترقن الحنيفية على ثلاث وسبعين فرقة ، فيكون اثنتان وسبعون في النار ، وفرقة في الجنة » .

ورواه ابن ماجه والطبراني والحاكم عن عوف بن مالك بلفظ « والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، فرقة واحدة في الجنة ، واثنتان وسبعون في النار . قيل : يارسول الله من الفرقة الواحدة ؟ قال : « هم الجماعة » .

=

أخبر بما سيكون فتحقق على ما أخبر؛ وتفرقت أصول المبتدعة إلى سبعة : المعتزلة ، والجبرية ، والشيعة ، والخوارج ، والنجارية ، والمشبهة ، والمرجئة ، وتفرقت فروعها إلى اثنتين وسبعين فرقة كما فى الأبكار والمواقف والنحل الشهرستانية ، والمراد أمة الإجابة كما مر ، ولا مجال للحمل على أمة الدعوة كما ظن لعدم انطباق العدد عليها ، وتعيين أول الحديث بخلافه ، ولا للقول بعدم دخول الناجية مطلقاً كما ذهب المرجئة لشمول وعيد القطعيات لعصاتها بارتكاب الأعمال السيئة ، ورواية : كلهم فى الجنة إلا الزنادقة ، موضوع باتفاق الأئمة .

الثالثة : أن فى الحديث دلالة على أن استحقاق تلك الفرق للنار لسوء الاعتقاد دون السواد الأعظم المصيبين فيه ، إذ الافتراق إلى الفرق المتباينة بافتراق أصول الاعتقادات المتباينة دون الأعمال السيئة لأنها مشتركة، وما به الافتراق غير ما به الاشتراك، وسوء اعتقادهم لا من حيث الكفر ، فإن جمهور أهل السنة لم يكفروا أهل القبلة من المبتدعة المؤولة فى غير الضرورة دون الضروريات ؛ إذ المؤول فى الضروريات الدينية ليس كالمؤول فى الأصول اليقينية ، لأن من النصوص ما علم قطعاً من الدين أنه على ظاهره ، فتأويله تكذيب للنبى، بخلاف البعض كما فى شرح التعديل وشرح المقاصد ، واتفقوا على أن أهل القبلة من صدق بضروريات الدين كلها عند التفصيل ، وأنه يخرج منهم من أنكر شيئاً منها كما فى شرح جمع الجوامع للمحلى ، أو وجد فيه ما يدل عليه من لبس الغيار وشد الزنار ونحوه مما جعله الشارع دليلا عليه ، أو نسب النقص الصريح إليه تعالى ، كنفى العلم بالجزئيات ، والقول بالتجسيم كالأجسام[1] كما فى شرح المقاصد ، وقد أشار الإمام إلى جميع ذلك ببيان الإكفار فى ثلاثة وعشرين موضعاً من أصوله : فى ستة منها يرجع إلى الإكفار بنسبة النقص الصريح إليه تعالى ، وفى ستة عشر موضعاً يرجع إلى الإكفار بإنكار ما علم بالضرورة

= ورواه عبيد بن حميد عن سعد بن أبى وقاص بلفظ : « كلها فى النار إلا الجماعة » .

ورواه الترمذى والحاكم وابن عساكر عن عبد الله بن عمرو بن العاص بلفظ « وستفترق أمتى ثلاثا وسبعين فرقة كلهم فى النار إلا ملة واحدة ، وهى ما أنا عليه وأصحابى » .

ورواه أحمد بن حنبل ، وأبو داود والطبرانى والحاكم عن معاوية بلفظ « وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين ملة ، كلها فى النار إلا واحدة وهى الجماعة» اهـ منه كذا فى هامش (ا) وقد ذكرناه لأنه أوفى وأوسع ما رأيناه فى تخريج هذا الحديث وبيان طرقه ورواته .

(١) هكذا فى جميع الأصول التى بين أيدينا .

كونه من الدين ، وفى موضع واحد يرجع إلى الإكفار بتأويل ماعلم قطعاً من الدين كونه على ظاهره ، وببيان عدم الإكفار للمؤول فيما ليس كذلك فى أربعة مواضع فليكن ضابطه على ذُكر منك .

الرابعة : أن الفرقة الناجية هم الجماعة الكثيرة المتمسكون بمحكمات الكتاب والسنة فى العقائد ، فانه المنطبق لما عليه الرسول ولما عليه الصحابة ، لايتجاوزون عن ظاهرها إلا لضرورة مخالفة قطعى من الدليل النقلى والعقلى ، فان حجج الله تعالى تتعاضد ولا تتضادّ .

الخامسة : أنهم متحدو الأفراد فى أصول الاعتقاد وإن وقع الاختلاف فى التفاريع بينها ، إذ لايعد كل من خالف غيره فى مسألة مّا صاحب مقالة عرفاً ، ومامن مذهب من المذاهب إلا ولأصحابه اختلاف فى التفاريع ، فلو اعتبر مانعاً عن اتحاد الفرقة لم تعدّ واحدة منها فرقة كما فى النحل وغيرها ، وجميع ذلك إنما ينطبق على أهل السنّة ، لأنهم السواد الأعظم المتبعون لظواهر محكمات الكتاب والسنة المتفقون فى أصول العقائد الآخذون لها عن المحكمات ، دون مجرد المعقول كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم؛ لأن جعل العقل موجباً ينزع إلى التشريع ، ودون المنقول عن غير الرسول وأصحابه كالشيعة المتبعة لما يروى عن أئمتهم لزعمهم العصمة فيهم .

السادسة : أنهم المخالفون فى الأصول لسائر الفرق مخالفة كثيرة كمسألة الكسب ، والرؤية بلا كيفية ، وجواز رؤية أعمى الصين بقة أندلس ، وجواز رؤية كل موجود ، وإسناد جميع الموجودات إلى الله تعالى ، وكونه موصوفاً بصفات ليست عين الذات ولا غيرها ، وغير ذلك مما لايوافقهم فيها غيرهم ، بخلاف غيرهم ، فان الشيعة [1] توافق القدرية فى أكثر الأصول ولا تخالفها كما ظن إلا فى مسائل قليلة أكثرها يتعلق بالإمامة وما وقع بين أهل السنة من المخالفات فتلك فى التفاريع ؛ ولما كان مذهبهم أخذ الأصول الدينية من محكمات الكتاب ومشهورات السنة وإجماع سلف الأمة والتأييد بالأدلة العقلية ولم يثبت الأخذ منها سالما عن المعارضة فى التفاريع الخلافية بين أئمة أهل السنة

(١) إشارة إلى رد ما زعمه الطوسى والحلى من الشيعة ، أن الفرقة الناجية المخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة هي الشيعة الأمامية المخالفة لغيرها مخالفة بينة ، فإنها دعوى باطلة مجردة كما فى شرح العضدية اه منه . كذا فى هامش « ١ »

كما أشير إليه فى الكشف وغيره ، لم يجز التبديع للمخالف فيها باتفاق الأئمة ، ولذا وافق كثير من كل فرقة للأخرى فى كثير من الخلافية كما فى التبصرة البغدادية وشرح المقاصد وغيرها .

الخلافيات بين جمهور الماتريدية والأشعرية

فمن الخلافيات بين جمهور الماتريدية والأشعرية :

أن الوجود والوجوب عين الذات فى التحقيق ، واختاره الأشعرى خلافاً لهم كما سيأتى فى الباب الأول .

والاسم إذا أريد به المدلول عين المسمى ، ولا ينقسم كالصفات إلى ماهو عين ، وإلى ماهو غيره ، وإلى ماليس هو ولا غيره ، واختاره كثير منهم كما سيأتى فى الباب الثانى .

ويعرف الصانع حق المعرفة ، واختاره بعضهم وهو الحق كما فى المنائح للآمدى كما سيأتى فى الباب الثالث .

وصفات الأفعال راجعة إلى صفة ذاتية هى التكوين ؛ أى مبدأ الإخراج من العدم إلى الوجود ، وليس عين المكون ، واختاره الحارث المحاسبى كما فى معالم السنن للخطابى كما سيأتى فى الباب الثالث .

والبقاء هو الوجود المستمر ، وليس صفة زائدة ، واختاره الباقلانى والأستاذ وكثير منهم .

والسمع بلا جارحة : صفة غير العلم ، وكذا البصر ، واختاره إمام الحرمين والرازى وكثير منهم .

وليس إدراك الشم والذوق واللمس صفة غير العلم فى شأنه تعالى كما سيأتى فى الباب الثانى .

وليس إحساس الشىء باحدى الحواس علما به بل آلته .

والعقل ليس علماً ببعض الضروريات ، واختاره كثير منهم .

ويجب بمجرد العقل فى مدة الاستدلال معرفة وجوده تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته وحدوث العالم ، ودلالته المعجزة على صدق الرسول ، ويجب تصديقه ، ويحرم الكفر والتكذيب به لامن[1] البعثة وبلوغ الدعوة .

(١) كذا فى « ا » وفى « ب ، ط » لأمر البعثة .

والحسن بمعنى استحقاق المدح والثواب ، والقبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب على التكذيب عنده إجمالاً — عقلى : أى يعلم به حكم الصانع فى مدة الاستدلال فى هذه العشرة كما فى التوضيح وغيره ، لا بإيجاب العقل للحسن والقبح ، ولا مطلقاً كما زعمته المعتزلة.

أما كيفية الثواب وكونه بالجنة وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعى ، واختار ذلك الإمام القفال الشاشى والصيرفى والحليمى وأبو بكر الفارسى والقاضى أبو حامد وكثير من متقدميهم كما فى القواطع للإمام أبى المظفر السمعانى الشافعى والكشف الكبير وهو مختار الإمام القلانسى ومن تبعه كما فى التبصرة البغدادية.

ولا يجوز نسخ مالا يقبل حسنه أو قبحه السقوط ؛ كوجوب الإيمان وحرمة الكفر واختاره المذكورون .

والحسن والقبح مدلولا الأمر والنهى : لحكمة الآمر الناهى كما سيأتى كله فى الباب الأول .

والحسن بمعنى كون الفعل بحيث يدرك بالعقل اشتماله على عاقبة حميدة ، والقبح بمعنى كونه يدرك به عدم اشتماله على ذلك عام لما يتصور أن يفعله الله تعالى لكنه لحكمته لا يفعل ذلك كما فى التبصرة والتعديل والتسديد

وكل ماصدر منه تعالى فهو حسن إجماعا ، سيأتى التصريح به فى فصل الرد على المرجئة من الباب الثالث .

ويستحيل عقلا اتصافه تعالى بالجور وما لا ينبغى ، فلا يجوز تعذيب المطيع ولا العفو عن الكفر عقلا ؛ لمنافاته للحكمة فيجزم العقل بعدم جوازه كما فى التنزيهات .

ولا يجوز التكليف بما لا يطاق لعدم القدرة أو الشرط ، واختاره الأستاذ أبو إسحاق الاسفراينى كما فى التبصرة وأبو حامد الاسفراينى كما فى شرح السبكى لعقيدة أبى منصور .

وأفعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم تفضلا على العباد ، فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الأصلح ، واختاره صاحب المقاصد وفقهاؤهم كما فى كشف الطوالع كما سيأتى فى الباب الثالث.

ولا يؤول المتشابهات ، ويفوض علمها إلى الله تعالى مع التنزيه عن إرادة ظواهرها ، واختاره مالك والشافعى وابن حنبل والحارث المحاسبى والقطان والقلانسى كما فى التبصرة البغدادية كما سيأتى فى الباب الثانى .

ولايسمع الكلام النفسى، بل الدالّ عليه ، واختاره الأستاذ ومن تبعه كما فى التبصرة للامام أبى المعين النسفى .

والنفسى : ماذكره الله تعالى فى الأزل بلا صوت ولا حرف كما فى الإرشاد للإمام أبى الحسن الرستغفنى،وهو مذهب السلف كما فى نهاية الإقدام، وهو إخبار فى الأزل، واختاره الأشعرى كما فى المنائح وكثير من الأشاعرة كما فى الصحائف كما سيأتى فى الباب الثانى .

والرؤيا : نوع مشاهدة للروح قد يشاهد الشيء بحقيقته وقديشاهده بمثاله كما فى التأويلات للماتريدية والتيسير ، واختاره مالك والشافعى والأستاذ والغزالى كما سيأتى فى الباب الثانى .

والدليل النقلى يفيد اليقين عند توارد الأدلة على معنى واحد بطرق متعددة وقرائن منضمة،واختاره صاحب الأبكار والمقاصد وكثير من متقدميهم كما سيأتى فى الباب الأول .

والمحبة بمعنى الاستحماد ، لامطلق الإرادة، فلايتعلق بغيرالطاعة واختاره كثير منهم .

والاستطاعة صالحة للضدين على البدل ، واختاره الإمام القلانسى وابن شريح البغدادى كما فى التبصرة لعبد القاهر البغدادى وكثير منهم كما فى شرح المواقف .

واختيار العبد مؤثر فى الاتصاف دون الإيجاد ، فالقدرتان المؤثرتان فى محلين وهو الكسب لامقارنة الاختيار بلا تأثير أصلاً ، واختاره الباقلانى كما فى المواقف وهو مذهب السلف كما فى الطريقة للمحقق البركوى ، واختاره الأستاذ أبو إسحاق الاسفراينى وإمام الحرمين فى قوله الأخير إن اختياره مؤثر فى الإيجاد بمعاونة قدرة الله تعالى ، فلا يجتمع القدرتان المؤثرتان بالاستقلال ، ولا يلزم تماثل القدرتين ؛ لأن المماثلة بالمساواة من وجه يستوى المتماثلان فيه ، وإن لم يكن من كل وجه كما سيأتى فى فصل الاستطاعة من الباب الثالث .

ولا يزيد ولا ينقص الإيمان : أى التصديق البالغ حد الجزم ، واختاره إمام الحرمين والرازى والآمدى والنووى كما فى شرح السبكى وغيره ، وليس مشككا متفاوت الأفراد قوة وضعفاً فإنه فى التصديق بمعنى العلم ، وهو شرط للتصديق بالكلام النفسى المعتبر فى الإيمان كما فى التعديل والمسايرة على مااختاره الأشعرى فى رواية والباقلانى وكثير منهم كما فى المسايرة وغيرها ؛ فالتفاوت فى العصر الأول بزيادة المؤمَن به ، وبعده بحسب الكيفيات من الإشراق واستدامة الثمرات .

ويعتبر إيمان النائى عن العمران تقليداً للمخبر، واختاره مالك والشافعى وابن حنبل والقطان والمحاسبى والكرابيسى والقلانسى كما فى التبصرة لعبد القاهر البغدادى .

والاستثناء فى الإيمان لوجوب اعتبار الحال وإيهامه الشك ولو باعتبار المآل، واختاره الباقلانى والأستاذ وابن مجاهد كما فى التبصرة البغدادية .

والشقى فى الحال قد يسعد وبالعكس ، واختاره الباقلانى كما فى شرح السبكى، وينعم الكافر فى الدنيا لعدم كونها نقمة فى الحال .

ولا يكلف الكافر بنفس العبادات لعدم مقصود التكليف فى الحال ، وتقبل توبة اليائس ، واختاره كثير منهم كما فى شرح المقاصد .

والأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الصغائر قصداً ، وعن الكبائر مطلقاً واختاره الأستاذ ، قال النووى : وهو مذهب المحققين من المتكلمين والمحدثين .

والذكورة شرط النبوة ، واختاره كثير منهم ، والمجتهد يخطئ ويصيب .

والحق عند الله تعالى واحد ، واختاره المحاسبى ، والقطان ، والأستاذ أبو إسحاق وعبد القاهر البغدادى وكثير منهم كما فى الكشف الكبير كما سيأتى كله فى فصول الباب الثالث إن شاء الله تعالى .

وتصح إمامة المفضول ، واختاره الباقلانى وكثير منهم كما فى المواقف .

والموت يخلق الخروج للروح والإزهاق لاقطع البقاء فهو وجودى كما فى التبصرة النسفية، واختاره القلانسى كما فى التبصرة البغدادية .

والأعراض لاتعاد ، واختاره الإمام القلانسى ، وهو إحدى الروايتين عن الأشعرى كما فى المواقف كما سيأتى كله فى الباب الثالث .

فهذه خمسون مسئلة خلافية فى التفاريع الكلامية ذهب إليها جمهور الحنفية الماتريدية وخالفهم فيها جمهور الأشاعرة، يفصل إن شاء الله تعالى فى محله كل منها بنقله ودليله المستفاد من كلام الإمام فى كتبه بأحد وجوه الاستفادة من العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء ومن مفهوم المخالفة ، فانه معتبر أكثرياً فى الرواية عندنا كما فى [حدود النهاية شرح الهداية] .

الباب الأول

(فى وجوب معرفة الله تعالى) بالاستدلال (و) بيان (الإيمان الإجمالى به) تعالى

قدمه فى الفقه الأكبر والأبسط لكونه أصل الاعتقادات ؛ ولما كان تمام العلم بالأدلة وكان المبحوث عنه فى الباب ثابتاً بالحديث المشهور الكاشف عن الأصول الاعتقادية لأهل السنة الوارد فى السنة العاشرة قبل حجة الوداع باستفسار جبريل عليه السلام بمحضر الصحابة عن خير البرية لكفايتهم فى المهمات ـ لما امتثلوا النهى عن إكثار السؤالات ولكون البيان بالسؤال والجواب أثبت فى الطويات آثره على الدليل العقلى وقدمه تنبيها على أصل أهل السنة من الأخذ من الكتاب والسنة (قال فى الفقه الأبسط والمسند بتخريج أبى يوسف ومحمد والحارثى وطلحة وابن خسرو البلخى والأنصارى والكُلاعى عنه أنه قال : (حدثنى علقمة بن مرثد) بالمثلثة الكوفى الحضرمى ، روى عن عطاء وسليمان وعبد الله بن بُرَيْدة وأمثالهم، وروى عنه الثورى وأمثاله (عن يحيى بن يعمر) وزان ينصر : أبى سليمان البصرى ، من فقهاء التابعين سمع ابن عباس وابن عمر وأبا الأسود الدؤلى (عن) أبى عبد الرحمن (عبد الله بن عمر) رضى الله عنهما من فقهاء الصحابة وزهادهم (أنه قال) مؤكداً للخبر ببيان الحال (كُنْتُ إِلَى جَنْبِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لقرب منزلته عنده (إِذْ دَخَلَ عَلَيْنَا رَجُلٌ) فى الصورة ، والتنوين للتعظيم لأنه عُلِمَ حين الرواية[1] ، أو للتنكير فهو حكاية حال ماضية ، والتصور بصورة الرجل بانضمام الأجزاء وتكاثفها فيصير على قدر الرجل وهيئته ثم يعود إلى هيئته الأصلية كما قال الإمام البلقينى وغيره دون إفناء الزائد من خلقه وإعادته كما قال إمام الحرمين أو عدم رؤية الزائد منه كما قال اللارى لعدم الدليل عليه ورواية النسائى : « فى صورة دحية الكلبى » يخالفها جميع الروايات (حَسَنُ اللِّمَّةِ) بكسر اللام وتشديد الميم : الشعر الذى يلم بالمنكب (مُتَعَمِّمًا)

---

(١) هكذا فى الأصول التى بأيدينا ، ولعلها « الرؤية » .

للتأدب (تَحْسَبُهُ مِنْ رِجَالِ الْبَادِيَةِ) إذ لا يعرف من أهل البلدتين (فَتَخَطَّى رِقَابَ النَّاسِ) إلى مجلس الرسول صلى الله عليه وسلم (فَوَقَفَ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللهِ) عليه الصلاة والسلام، وفى حكاية الحال مع التأكيد المقال بيان لاستكمال الآداب الأولى لألباب (فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللهِ مَا الْإِيمَانُ) سائلا عن شرح ماهيته لا شرح لفظه أو حكمه فإن أصل « ما » إنما يسأل بها عن الماهيات ، وهو فى اللغة مطلق التصديق من آمن وزان أفعل لا فاعل ولا لجاء فى مصدره فعال ، وهمزته للتعدية كأن المصدّق جعل الغير آمناً من تكذيبه، أو للصيرورة كأنه صار ذا أمن من أن يكذبه غيره، ولتضمين معنى الاعتراف والإذعان تعدى بالباء ، وفى الشرع إجمالا : تصديق و إقرار بما علم بالضرورة مجيء الرسول به ، ولذا (قال) مجيباً له عن ماهيته مع بيان متعلقه من المؤمن به عند الإجمال من وجه لحصول شرح الماهية فى ضمنه ولكونه الأحق بالتعليم : هو (شَهَادَةُ) أى إقرار وتصديق ؛ لأنه فى اللغة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة كما فى المفردات، سواء كان الإقرار بلفظ أشهد أو شهدت أو أومن أو آمنت أو أعلم أو علمت ، أو بغير العربية مع إحسانها ، أو بترك الفعل كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : « أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ » فلم يثبت التعبد من الشارع بلفظ أشهد (أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ) والقول الجامع المندفع عنه الموانع فى معناها : أنه لا معبود مستحق للعبادة إلا الواجب لذاته فى الواقع كما فى الأطول للفاضل عصام الدين حيث ينفى استحقاق العبادة والألوهية عن جميع ما سوى الواجب لذاته فى الواقع نفياً عاما للوجود والإمكان مفهوما من الإطلاق ، ويثبت الوجود له تعالى بطريق البرهان لاستلزام الوجوب ، وكذا استحقاق العبادة والألوهية للوجود ، ويرد خطأ المشرك والمعطل ومعتقد الإمكان بأنها كلمة جامعة صارت من الكل مدار الإيمان ، ويناسب ما ذهب إليه جمهور الأئمة الحنفية ومحققو علماء العربية من إثبات حكم المستثنى بطريق الإشارة بأن إخراج المستثنى قبل الحكم لئلا يتناقض ثم حكم بالنفى مثلا على الباقى إشارة أن الحكم فى المستثنى خلاف حكم الصدر ، ويفيد جوازه إبدال لفظ البارى والرازق والرحمن والمحيى والمميت من الأعلام المختصة بالواجب تعالى كما قال الهيتمى، ولا يظهر منعه كما ظن ، ولا يرد عليه ما يرد على المشهور من تقدير الوجود أنه إن أريد

المعبود مطلقاً لم يستقم نفيه لوجوده، وإن أريد المعبود بالحق لم يستقم استثناؤه لكونه استثناء الكل من الكل، ولا يحتاج إلى الرفع بأن الإله كلى انحصر نوعه فى الشخص، والله علم شخصى فهو حصر الكل فى الفرد الكلى ردًّا لاعتقاد المشركين عدم الانحصار فيه، وما يرد عليه من أن العلم الشخصى ماوضع لشئ بشخصه، فلا يجرى فى اسم الله تعالى لعدم ملاحظته بشخصه حين الوضع ولعدم العلم بالوضع كذلك للمخاطبين، وإنما يفهم منه معين مشخص فى الخارج بعنوان منحصر فيه، فلا يحتاج إلى الدفع بأن المراد بالشئ بشخصه كونه معيناً بحيث لا يحتمل التعدد بحسب الخارج ولا يطالب منع العقل عن تجويز الشركة فيه، وأن الواضع هو الله تعالى، وما يرد عليه أنه وإن كان للفرد الموجود منه فلا يحصل فى عقولنا إلا بمفهوم الواجب لذاته، والمتصف به محتمل التعدد، كالإله بحق، فلا يحصل باستثنائه إثبات ماهو المطلوب على وجه يفيد التوحيد، ولا يرد ماظن أن «إلا» لو حمل على الاستثناء يصير التقدير لا إله يستثنى منهم الله فيكون نفيا لآلهة يستثنى منهم الله، ولا يكون نفياً لآلهة لا يستثنى منهم الله بل إثباتا لها عند القائل بمفهوم المخالفة فهو بمعنى غير، فإن الاستثناء ليس وصفا وعلى تسليمه فهو كاشف للزومه، فلا تخصيص ولا مفهوم مخالف مع أنه لم يعتبره كليا من علماء العربية غير أبى عبيد، وأنّ لا لنفى الجنس، والجنس من حيث هو شامل لجميع الأفراد فيكون نفيا لجميع أفراد جنس الآلهة التى يستثنى منهم الله، ولا يبقى شئ من الآلهة لا يستثنى منهم الله حتى لا تكون منفية أومثبتة، ولذا ذهب أبو البقاء وغيره إلى كونها للاستثناء وأنه لو حمل على غير يكون المعنى على نفى المغايرة وليس مقصوداً، ولذا لم يجز كون الاستثناء مفرّغا واقعًا موقع الخبر، لأن المعنى على نفى استحقاق العبادة والألوهية عما سوى الله تعالى لا على نفى مغايرة الله سبحانه عن كل إله، ولا أن يكون خبراً للا مع اسمها باعتبار كونهما فى موضع رفع بالابتداء عند سيبويه لفوات المقصود، فهو بدل من اسم لا على المحل كما ذهب إليه الجمهور. ولا يرد عدم صلاحية الحلول محل الأول لعدم اشتراطه عند المحققين ولذا جوزوا البدلية فى قوله تعالى: «وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ[1]»، وقولهم: أكل الأرغفة جزءا منها، ويجوز أن يكون بدلا من الضمير المستكنّ فى الخبر المحذوف

---

(١) سورة الأنعام آية ١٠٠.

الراجع إلى اسم لا ، أو بدلا من الاسم مع لا فإنهما كالشئ الواحد كما قالوا فتكون من بدل الكل من الكل لفظا ، فلا يرد أنه ليس من أقسام البدل ، ولا يرد عدم استقامة البدلية ، لأن البدل هوالمقصود بالنسبة ، والنسبة إلى المبدل منه سلبية لأنها إنما وقعت النسبة إلى البدل بعد النقض بإلا على طريق الإشارة (وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ) إلى الخلق لهدايتهم ، وتكميل معاشهم ومعادهم ، المؤيد بالمعجزات الدالة على صدق دعواه وهى بالغة ألفًا كما بينها الزاهدى فى المجتبى وغيره ، وأعظمها القرآن المعجز للثقلين ببلاغته ، العظيم الشان ، وفصاحته الباهر البرهان ، الباقى على مر الزمان ، الناسخ دينه لجميع الأديان ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن فى الإطلاق إشارة إلى عموم رسالته للثقلين ، ولا يعم الملك كما صرح به الحليمى ونقله البيهقى ، وفى تفسير الرازى والبرهان النسفى عليه الإجماع فلا بد من التصريح بالعموم فى إيمان من خصها بالعرب من أهل الكتابين كما لابد فى إيمان منكر بعض الضروريات من الأحكام من التصريح بحقية ما ذكرنا فى الفتح المبين .

الثانية : أن فى الوصف بالعبودية فى رو[illegible] الأبعد المراد بها كمال العبودية ، والانقياد المستفاد من الإضافة العهدية فى مقا[illegible] إشارة إلى عصمته عن جميع الكبائر ، ومن الصغائر عمداً ، وتابعه فيه مالك [illegible] والترمذى وأبوداود والنسائى .

الثالثة : أن فى البيان إشارة إلى اشتراط جمع الشهادتين فى الإيمان فلا يكفى الأول كما ظن ، قيل ولا الآخر (وَتُؤْمِنَ) منزل منزلة المصدر بقرينة العطف ، فالناصب محذوف (بِمَلَائِكَتِهِ) وأنهم أجسام نورانية مبرأة عن الكدورات الجسمانية والذكورة والأنوثة ، قادرون على التشكل بالأشكال المختلفة ، سفراء الله تعالى إلى أنبيائه ، صادقون فى تبليغ أحكامه ، عباد الله لا كما زعم المشركون من تألههم ، مكرمون لا كما زعم اليهود من تنقيصهم ، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ، وتاؤه لتأنيث الجمع أو المبالغة جمع ملك على غير قياس ، أوملأك من الألوكة : أى الرسالة ، خفف بالنقل والحذف ، وفى صيغة الكثرة إشارة إليها كما ورد «مامن موضع قدم فى السماء إلا وفيه ملك راكع أوساجد ، وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ» (وَكُتُبِهِ) بأنها كلام الله تعالى أنزلت على بعض رسله بألفاظ

حادثة على لسان الملك ، أونقوش فى ألواح دالة على كلامه الأزلى ، القائم بذاته تعالى ، فإنه أنزل منها عشر من الصحف على آدم عليه السلام ، وخمسون على شيث ، وثلاثون على إدريس ، وعشرة على إبراهيم ، والتوراة على موسى ، والزبور على داود ، والإنجيل على عيسى ، والفرقان على محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام (وَرُسُلِهِ) إلى عباده لهدايتهم إلى الحق وتكميل معاشهم ومعادهم ، وهم مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا ، المبلغون لأحكامه المعصومون عن مخالفة أمره بارتكاب كبيرة مطلقا ، وكذا صغيرة عمداً ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن المراد بالرسل هنا الأنبياء على الترادف فإنه أحد استعماليه كما فى الشفاء على ما يبنه رواية النبيين هنا فيما أخرجه ابن عساكر عن عبد الرحمن بن غُنْم الأشعرى لوجوب الإيمان بالجميع .

الثانية : أن المراد بهم البشر كما دل الإضافة العهدية إذ لم يكن من الجن نبى كما ذهب إليه الجمهور ، وحملوا قوله تعالى : « يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ[1] » على مايعم الواسطة ، وقالوا رسلهم رسل البشر كما دل قوله تعالى : « فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ[2] » وقوله . « إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى[3] » لأن ظاهرها أنهم كانوا يهوداً ، ولذا لم يقولوا من بعد عيسى مع تأخره كما قال السهيلى وغيره ، ولا من الملك ؛ ومامورد من الرسالة فيهم فهو محمول على المعنى اللغوى كما فى الحواشى النسفية لعصام الدين وغيرها .

الثالثة : أن فى إجمال عدد الكتب والرسل إشارة إلى كفايته فى مقام الإجمال (وَلِقَائِهِ) أى رؤيته فى الآخرة : بمعنى الانكشاف التام بالبصر بلا مقابلة ولا مسافة بينه تعالى وبين المؤمنين الرائين على مافسره الأئمة ، وفى المقاصد أن النظر الموصول بإلى : إما بمعنى الرؤية ، أوملزوم لها ، أو مجاز متعين فيها وكذلك اللقاء بشهادة النقل والاستعمال والعرف

---

(١) سورة الأنعام آية ١٠٠ .

(٢) سورة الأحقاف آية ٢٩ .

(٣) سورة الأحقاف آية ٣٠ .

ووافقه فى رواية اللقاء مالك والبخارى ومسلم وأبو داود والنسائى عن أبى هريرة وأبى ذر؛ وتفسيره بالحساب أو الانتقال إلى دار الجزاء كما ظن صرف عن الظاهر ومستدرك بقوله : (وَالْيَوْمِ الآخِرِ) من أيام الدنيا ، أو آخر الأوقات المحدودة ، وهو من يوم الموت إلى آخر ما يقع فى القيامة من سؤال الملكين ، ونعيم القبر أو عذابه ، والبعث والجزاء والحساب والميزان والصراط والجنة والخلود فيها ، والنار وخلود الكفار فيها كما ذكره جمهور الشراح على ماينه ماورد فى رواية عمر بن الخطاب رضى الله عنه « وتؤمن بالبعثِ بعدَ الموتِ، وتؤمن بالجنةِ والنارِ والميزانِ » رواه البيهقى فى البعث وأبو القسم اللالكائى فى كتاب السنة ، وفى رواية عبد الرحمن بن غنم الأشعرى « وبالموتِ، والحياةِ بعدَ الموتِ، والحسابِ، والميزانِ، والجنةِ والنارِ » رواه ابن عساكر وكذا فى رواية للبخارى وغيره عن أبى هريرة ، فاليوم مجاز عن الوقت الممتد الكثير كما فى اليسير من قوله تعالى : « يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ(١) » كما يتجوز به عن الوقت اليسير كقوله تعالى : « وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ(٢) » مجازاً مشهوراً كما فى الأصول (وَتَقْدِيرِ) أى وأن تؤمن بتقدير الأشياء : أى بأن الله تعالى قدر الخير والشر قبل خلق الخلائق ، وأن جميع الكائنات متعلق بقدره، وهو عند السلف من الصفات المتشابهة ، وعند المتأخرين من الماتريدية يرجع إلى صفة الفعل لكونه بمعنى جعل كل شئ على ماهو عليه كما فى الإرشاد والتبصرة، وعند الأشاعرة: القضاء هو الإرادة الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص ، والقدر تعلق تلك الإرادة بالأشياء فى أوقاتها المخصوصة ، وهو تفصيل قضائه السابق بإيجادها فى المواد الجزئية المسماة بلوح المحو والإثبات كما ذكره البيضاوى فى شرح المصابيح وغيره (خَيْرِهِ وَشَرِّهِ) بدل الكل من الكل ، والرابطة بعد العطف ، وفيه توضيح مع التأكيد لتكرير العامل مفيد للتعميم (مِنَ اللهِ تَعَالَى) أو كائناً منه بعلمه وقضائه (بِقَالَ) السائل (صَدَقْتَ) فيما قلت وبلغت (فَتَعَجَّبْنَا مِنْ تَصْدِيقِهِ رَسُولَ اللهِ) صلى الله عليه وسلم: لأن كلامه يدل على خبرته بالمسئول عنه ، وكذا تصديقه (مَعَ جَهْلِ أَهْلِ الْبَادِيَةِ) بالأحكام الدينية فساغ التعجب، وهو انفعال النفس من الشيء الذى وقع خارج العادة (فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللهِ مَا شَرَائِعُ

---

(١) سورة الدخان آية ١٠ . (٢) سورة الأنفال آية ١٦ .

الإِسْلَامِ) .الشريعة فى الأصل: المورد إلى الماء، نقل إلى الأحكام الجزئية التى يتهذب بها المأمورون معاشاً ومعاداً لكونها مورداً لما هو سبب الحياة الأبدية سواء كانت منصوصة من الشارع أوراجعة إليه، ولذلك قال تعالى: « لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا[1] » والنسخ والتبديل يقع فيها، ويتجوّز فيطلق على الأصول الكلية إطلاقا شائعاً، والإسلام فى الأصل الطاعة والانقياد، فيلازم باعتباره الإيمان، نقل إلى الانقياد فى الأعمال الظاهرة ومشروعيتها تلازم الإيمان، ومن ثم كان نسبة الإسلام إليه كالظهر مع البطن ولم يعتبر بدونه، ورواية الشرائع عنه خرّجها الإمامان أبو يوسف ومحمد والحارثى وابن عبد الباقى الأنصارى وطلحة ابن محمد والكلاعى وابن خسرو البلخى فى مسانيد الإمام وهم أئمة الحديث وثقات المقام، فلا يصح ماظن أنه لم يصح عن أحد من أئمة الحديث، والمسئول عنه الأصول دون جميع الجزئيات بدلالة مقام السؤال فينطبق على مابينه الرسول (فَقَالَ: إِقَامُ الصَّلَاةِ) أى المكتوبة على مابينه رواية مسلم، أى الإتيان بها محافظاً على أركانها وشروطها، من التقويم والتعديل، والمداومة عليها من الإقامة: أى الملازمة والاستمرار، وحمله على من يقوم إليها أو يقيم لها من الإقامة أخت الأذان كما ظن بعيد لغة ومعنى. والصلاة فى الأصل: الدعاء بخير، نقل إلى أفعال وأقوال مخصوصة غالباً مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم كذلك، فدخلت صلاة الأخرس والمومئ، وقد يطلق على الأصل فيصير مجازاً عرفيا تشبيها للداعى فى تخشعه بالمصلى، وقيل مأخوذة من الصَّلا، وهو عرق متصل بالظهر يمتد من عرقين فى الوركين يقال لهما الصلوان، لأنهما يتحركان إذا ركع المصلى؛ وسمى ثانى خيل السباق مصليا لإتيانه مع صلوى السابق (وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ) هى لغة: النماء والتطهير، نقل إلى المخرج من الأنعام والنقدين والحبوب؛ لأنه إنما يؤخذ من نام ببلوغه النصاب، مطهر من الخبائث المعنوية (وَصَوْمُ) فى الأصل: مطلق الإمساك، نقل إلى إمساك مخصوص الفرض منه فى شهر (رَمَضَانَ) سمى به؛ لأنهم لما أرادوا وضع أسماء الشهور وافق اشتداد حر الرمضاء فيه كما قيل، لكنه مبنى على كون اللغات غير توقيفية، والأصح خلافه؛ وقد روى الديلمى وأبو الشيخ عن أنس عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: « سُمِّىَ رمضانَ لأنهُ يرمضُ الذُّنوبَ » وفى رواية مسلم: « وَتَصومُ

---

(١) سورة المائدة آية ٤٨ .

رمضانَ » وفيه دليل على عدم كراهة إطلاقه، وأنه ليس من أسمائه تعالى كما ظن ، وماورد في أثر ضعيف من إطلاقه عليه تعالى مؤول كما في قوله «فان الدهرَ هو الله» (وَحَجُّ الْبَيْتِ) الحرام : أى قصده بأعمال مخصوصة فى وقت مخصوص (مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً) أى طريقا ، تمييز عن نسبة الاستطاعة، وأخر عن الجار ليكون أوقع، والمراد الاستطاعة المجازية: من سلامة أسبابه من الزاد والراحلة الوسط وسلامة الآلة ومن أمن طريق غالب فى حق الآفاق، ففيه إشارة إلى أنه بالعجز عما ذكر — وإن قدر على المشى — لا يكون مستطيعا وإلى أنه يسقط عنه بعدم الاستطاعة بخلاف نحو الصلاة والصوم (وَالْاغْتِسَالُ) لجميع أعضائه عند قدرة استعمال الماء لسقوطه إلى بدله عند عدمها (مِنَ الْجَنَابَةِ) المؤدية إلى تعفن البدن المؤذى للملائكة كما فى الشفاء، سميت بها لكونها سببا لتجنب الصلاة فى حكم الشرع كما فى المفردات ، وذكره فى المقام لمزيد الاهتمام ، فإنه بقية من دين إبراهيم على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام كما فى شرح الجامع الصغير للمناوى ، ولتوقف الصلاة وتمام الحج عليه ، وتابعه فى رواية الاغتسال عن الجنابة أبوداود والترمذى والدارقطنى وابن حبان عن ابن عمر والتاج السبكى عنه وعن ابن مسعود والبيهقى واللالكائى عن عمر رضى الله عنه ، وفى أكثر الروايات ذكر بدله الشهادة لكنها دخلت فى الإيمان فلم تذكر فى بيان الإسلام فى حديث أبى هريرة وأبى ذر رضى الله تعالى عنهم أجمعين (فَقَالَ) السائل (صَدَقْتَ، فَتَعَجَّبْنَا) واستمر وزاد تعجبنا (لِتَصْدِيقِهِ رَسُولَ اللهِ) فى بيان المسئول عنه (كَأَنَّهُ) أى السائل (يَعْلَمُهُ) مع خفائه على أهل البادية (فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ وَمَا الْإِحْسَانُ؟) أى الإيقان والإتقان فى الإيمان والإسلام ، كما فى شرح مسند الإمام لدلالة سياق الكلام عليه، وكونه معهوداً بينهم لذكره فى الآيات الكثيرة نحو قوله تعالى : « بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ[1] » ، « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ[2] » ، « هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ[3] » كما فى الفتح المبين ، ولذا حمل عليه الرسول عليه الصلاة والسلام (قال)

(١) سورة البقرة آية ١٢٢ .
(٢) سورة البقرة آية ١٩٥ .
(٣) سورة الرحمن آية ٦٠ .

مجيباً (أَنْ تَعْمَلَ لِلهِ) يعم باطلاقه عمل القلب والجوارح ، وتابعه التاج السبكي فيه ؛ وفى رواية للبخارى عن أبى هريرة ، ولأبى داود الطيالسى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهم: «أن تخشى الله» (كَأَنَّكَ تَرَاهُ) : أى مستحضراً كونك بين يدى الحق ، ليكسب ذلك كال العبادات والإعراض عن العادات (فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ) فى هذه النشأة للقصور فلا تغفل (فَإِنَّهُ يَرَاكَ) فالفاء دليل الجواب ، وتعليل الجزاء ، لأن مابعدها لايصلح للجواب لكون رؤيته للعبد حاصلة مطلقاً ، ففيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أنه ليس الشرط على ظاهره لكونه فى متحقق، ولكون الحكم أولى بالنسبة إلى النقيض فهو للتهييج للاستحضار المذكور فى كل حال .

الثانية : أن فيه إشارة خفية إلى عدم وقوع رؤية الله تعالى فى الدنيا ، وهذا فى حق الأمة ، وأما فى حق الرسول فى المعراج[١] فمختلف فيه ، وقد صرح بذلك رواية مسلم عن ابن عمر رضى الله عنهما عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : «لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ » ورواية ابن ماجه والطبرانى عن أبى أمامة عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: « لَنْ تَرَوْا رَبَّكُمْ حَتَّى تَمُوتُوا » .

الثالثة : أن فى النفى بلن لكونه لنفى وقوع الممكن كزيد لن يقوم بخلاف « لا » كالحجر لايطير إشارة إلى إمكان رؤية الله تعالى فى الدنيا ، ولذا سألها موسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام ، إذ لايجوز أن يسأل نبى ما لايجوز على الله تعالى لاستلزامه الجهل بالله سبحانه وتعالى. واختلف فى رؤيته[٢] كما فى الشفاء (فَقَالَ: صَدَقْتَ ، قَالَ) السائل (فَإِذَا فَعَلْتُ ذَلِكَ) المذكور من الأمور (فَأَنَا مُحْسِنٌ) أى موصوف بالإيقان فى الإيمان والإتقان فى الإسلام محكوم به فى تلك الحال عند الله وعند الناس كما دل عليه الإطلاق (قَالَ) الرسول عليه الصلاة والسلام (نَعَمْ) إذن أنت موصوف بذلك (فَقَالَ : صَدَقْتَ) فيما قلت و بلغت . وتابعه أبو بكر البزار فرواه عن أنس بلفظ : « فإذا فعلت ذلك فقد أحسنت ؟ قال نعم » وفى الإطلاق إشارة إلى أنه يقول : أنا مؤمن ، أنا مسلم من غير استثناء فإن المحسن يشملهما ؛ وقد ورد التصريح بهما فى رواية أحمد بن حنبل ، وأبى داود

(١) هكذا فى : « ا ، ب ، وفى ز ، ع ، خ « المعجزات » .
(٢) أى رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ليلة المعراج .

الطيالسي[1] ، والبيهقي في البعث ، واللالكائي في السنة عن عمر رضي الله تعالى عنه بلفظ «فإذا فعلت هذا فأنا مؤمن؟ قال نعم» وعقيب بيان الإسلام «فإذا فعلت هذا فأنا مسلم، قال نعم» وفي رواية ابن عساكر عن أبي موسى الأشعري ، وعبد الرحمن بن غنم الأشعري ، والطبراني وابن منده عن ابن عمر رضي الله عنهما ، والبزار عن أنس كذلك ؛ فقد روى ترك الاستثناء في الإيمان والإسلام خمسة من الصحابة الأعلام ، وذلك في مقام تعليم معالم الدين آكد دليل على عدم جوازه عند المسترشدين ، فإنه وإن أول نقد أوهم خلاف اليقين ؛ وفي تخصيص المذكورات من سائر الضروريات ، تنبيه على أنها معظم شعائر الاسلام ، بها يتم الاستسلام ، وليس لاستيفاء أفراد الأحكام ، وفي إيراد الأفعال المضارعية في الإيمان والإحسان تنبيه على الاستمرار التجددي في جميع الأركان (قَالَ: يا رَسُولَ اللهِ مَتَى السَّاعَةُ) أي وقت قيامها ، سميت القيامة بها مع طول زمنها اعتباراً بأول أزمنتها فإنها تقوم بغتة في ساعة ؛ حتى إن من تناول لقمة لا يمهل حتى يبتلعها ، والساعة جزء غير معين من الزمان كالآن (فَقَالَ) رسول الله (مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا) أي الساعة من حيث وقتها ، فإنه كما يقال سألت زيداً المسئلة يقال سألته عنها ، وهو الاستعمال الأكثر ، فلا يرد أن حق الظاهر أن يقال : ما المسئول عنه ليرجع الضمير إلى اللام (بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ)

---

(١) هو على ما في التقريب والخلاصة : سليمان بن داود بن الجارود ، أبو داود الطيالسي البصري أحد الأعلام الحفاظ ؛ روى عن ابن عون ، وهشام بن أبي عبد الله ، وعباد بن منصور ، وحرب بن شداد ، وخلائق ، وروى عنه جرير بن عبد الحميد شيخه ، وأحمد ، وابن المديني ، وابن بشار ، وابن رافع ، وخلق .

قال ابن مهدي : أبو داود أصدق الناس . وقال أحمد : ثقة يحتمل خطؤه . وقال وكيع : جبل العلم. وروى أنه حدث بأربعين ألف حديث من حفظه . قال عمرو بن علي : مات سنة أربع ومائتين عن إحدى وسبعين سنة .

قلت : وهو مشهور بأبي داود الطيالسي ، وهو غير أبي داود صاحب السنن التي هي عند المحدثين الكتاب الثالث من كتب الحديث التي عليها مدار الإسلام كما نص على ذلك الحافظ أبو عمرو بن الصلاح في كتابه [علوم الحديث] حيث قال: ولتقدم العناية بالصحيحين ، ثم بسنن أبي داود ، وسنن النسائي، وكتاب الترمذي ضبطا لمشكلها ، وفهما لخفي معانيها الخ .

فإن أبا داود هذا هو: سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد الأزدي السجستاني؛ أبو داود ثقة حافظ مصنف السنن وغيرها، نزل البصرة ، وسمع بخراسان والعراق والجزيرة والشام والحجاز ومصر، وروى عنه أحمد فرد حديث ، وكان أبو داود يفتخر بذلك .

قال ابن حبان : أبو داود أحد أئمة الدنيا فقها وعلما وحفظا ونسكا وورعا وإتقانا — جاء إليه سهل التستري يقبل لسانه .

مات سنة خمس وسبعين ومائتين بالبصرة عن ثلاث وسبعين سنة .

لاستوائنا فى عدم العلم بوقت قيامها إنما علمها عند ربى ؛ و بيانه فى الاستواء فى العلم بأنه مما استأثر الله تعالى به كما ظن ليس مفهوم الكلام وغير لازم فى المقام ، فإن الأنبياء لا يعلمون من الغيب إلا ما علمهم الله تعالى ، ووقت الساعة ليس منه ، ولذا أكد النفى بزيادة الباء ؛ وفى فتح البارى وغيره : روى الحميدى عن سفيان عن مالك بن مغول عن إسماعيل بن رجاء عن الشعبى « أن عيسى عليه الصلاة والسلام سأل جبريل عن ذلك ، فانتفض بأجنحته ، فقال : ما المسئول عنها بأعلم من السائل » فسؤاله ليظهر للحاضرين بجواب الرسول أنه لا يعلم ، وأنه لا يجاب عما لا يعلم ، وأنه لا يستنكف من قول لا أدرى فإنه نصف العلم (وَلَـٰكِنْ لَهَا أَشْرَاطٌ) جمع شرط : بالفتح العلامة ، والمراد علاماتها الدالة على قربها من كون أسعد الناس بالدنيا لكع ابن لكع ؛ أى لئيم ابن لئيم ، وأن توضع الأخيار وترفع الأشرار ، وتملك أهل البادية أهل الحاضرة بالغلبة ، وتشييدهم المبانى ، وكثرة السرارى ، وعلاماتها الدالة على غاية قربها من قيام المهدى ، وكثرة الهرْج ، وخروج الدجال ، ونزول عيسى عليه الصلاة والسلام ، وفيض المال حتى لا يقبله أحد ، وانحسار الفرات عن جبل من ذهب ، وخروج دابة الأرض ، ويأجوج ومأجوج ، وطلوع الشمس من مغربها ، وغير ذلك مما بيّن فى الأحاديث الصحيحة ، ويفصل فى الخاتمة إن شاء الله تعالى (فَهِيَ مِنَ الْخَمْسِ الَّتِي اسْتَأْثَرَ اللهُ تَعَالَى) أى تفرد (بِهَا) دون غيره ، وفيه إشارة إلى إبطال التنجيم والكهانة ونحوهما (فقال تعالى : إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ[1]) أى علم وقت قيامها عند الله تعالى لا يعلمه غيره ، فإياكم أن تأتيكم بغتة وأنتم مغترون بالحياة الدنيا (وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ) أى للوقت الذى يعلم الصلاح فى إنزاله فيه لعباده و بلاده (وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ) ذكر أم أنثى ، حى أم ميت ، وما صفاته ووقت ولادته (وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا) أى ما يعمل فى مستقبل العمر من خير أو شر (وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ) أى بأى بلد أو قوم ؛ وفى نسبة العلم إلى الله تعالى ، والدراية إلى العبد إيذان بأنه إن أعمل حيلته وبذل وسعه فى تعرّف ما هو لاحق به من كسبه وعاقبته لا يدركه ، فكيف بغيره مما لم ينصب له دليل عليه (إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) هو العالم بظواهر الأشياء و بواطنها ، بتفاصيلها وجملها ، ما كان وما يكون (فَقَالَ صَدَقْتَ) فى كل ما بلغت (ثُمَّ قَفَّى) بتشديد الفاء : أى

---

(١) سورة لقمان آية ٣٤ ، وهى آخرها .

ولى (فَلَمَّا تَوَسَّطَ النَّاسَ) أى بلغ وسط مجتمعهم (لَمْ نَرَهُ ، فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : إِنَّ هَذَا) السائل آنفاً (جِبْرِيلُ) أعظم الملائكة قدراً ، سفير الوحى ، وهو اسم أعجمى سريانى : معناه عبد الله ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أنه تشكل بشكل البشر ، وإليه أشار بقوله : «إن هذا جبريل» لكونه جسما نورانيا فى غاية اللطافة قابلا له ، فتشكل ليراه الحاضرون ، ويسمعوا سؤاله والجواب ، وبصورة البشر ، إذ الاستئناس بالجنسية التى هى علة الضم (١) .

الثانية : أنه لايطيق أن يراه على صورته الأصلية من البشر إلا من أيده الله تعالى فأطاق ، وإليه أشار بقوله : « فلما توسط الناس لم نره » ، فنفى الرؤية عنهم دون الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولذا رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين على صورته الأصلية .

الثالثة : أن الاسم إذا أريد به المدلول عين المسمى كما أشار البيان ، وسيشير إليه الإمام ، ولذا أجيب بالمدلولات من المسميات فيما مر ، وليس فيه دليل على كونه غير المسمى كما ظن ، بناء على أنهما لو اتحدا لعلمها جبريل من علمه بأسمائها ، فإن سؤاله للتعليم لا للتعلم ، ولعدم استلزام العلم بالشىء ترك السؤال عنه للاستكشاف ، ونحوه (أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ مَعَالِمَ دِينِكُمْ) بسبب سؤاله، فنسبة التعليم إليه مجاز، والمعلم حقيقة هو النبى عليه الصلاة والسلام ، والمعالم جمع معلم : أى موضع العلم ، أطلق على أصول الدين الشامل للايمان والإسلام والإحسان ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن تلك الأصول والأركان مدار الدين ، وبها يعلم اليقين ، وإليه أشير ببيان تلك الأصول بمعالم الدين ، وأن مطلق الدين يشمل الكل .

الثانية : أن الإضافة إليهم إشارة إلى ملابسة كونهم المبلغين ، وأن الناس يأخذون منهم .

الثالثة : كون البيان المذكور شاملا لجميع مايرجع إليه الدين من الأمور الاعتقادية والعملية لاشتماله على جملها مطابقة ، وتفاصيلها تضمناً ، وإليه أشار بجمع المعالم ، ويبينه رواية ابن حبان : « يعلمكم أمر دينكم » وبيانها بالشرائع ، أو مجملها ، أو طريق سؤالها كما ظن صرف عن ظاهر بيانها ، وتفويت للطائف معانيها ، وقد عرّفوا الدين بأنه : « وضع إلهى سائق لذوى

(١) أى انضمام الأجزاء وتكاثفها عند التشكل بصورة البشر.

المقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات » ، فقوله وضع : أى تخصيص كالجنس ، وقوله إلٰهى احتراز عن سائر الأوضاع الصناعية وغيرها ، وقوله سائق احتراز عن الأوضاع الإلٰهية الغير السائقة ، كتخصيصاته تعالى إنبات الأرض والأشجار فى بعض الأماكن بالأحايين المعينة له ، وقوله لذوى العقول احتراز عن أنعال الحيوانات المختصة بالأحيان ، وقوله باختيارهم : احتراز عن الأوضاع الإلٰهية السائقة لابالاختيار ، كالوجدانيات السائقة من هى فيه إلى غاياتها ، وقوله المحمود احتراز عن الاختيار المذموم كاختيار الكفر فإنه وضع إلهى عند من يقول بخلق أفعال العباد و إرادة غير الحسن ، وقوله إلى الخير بالذات : أى إلى ما وعده الكريم من الكرامات ، فالخير حصول الشئ لما من شأنه أن يكون حاصلا له ، أى يناسبه و يليق به ، ثم أشار إلى تعدد طرقه . وقال فى رواية الحارثى والحصكفى (وحدثنى به حماد عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه) فالحديث مشهور رواه أحد عشر من الصحابة : أمير المؤمنين عمر ، وابن عمر ، وابن مسعود وابن عباس ، وأبوموسى الأشعرى ، وأبوعامر الأشعرى ، وأبو هريرة ، وأبوذر ، وأنس ، وجرير بن عبد الله ، وعبد الرحمن بن غنم الأشعرى رضى الله تعالى عنهم ، ورُوِىَ عنهم من أكثر من اثنين وأربعين طريقاً ، وقد مر مافى بعض طرقه من الزيادات ، لزيادة ضبط بعض الرواة ، واقتصار البعض على المهمات : وفصل تلك المعالم ، منبها فى الابتداء على ما بين فى الكتاب تفصيلا لكونه آكد بياناً وتأصيلا ، وأقرب ضبطا وتحصيلا (وقال فى الفقه الأكبر : فاعلم أن أصل التوحيد) أى مبنى التوحيد ومايلزم على العبد فى الاعتقاد (ومايصح) و يثبت بالدلائل (الاعتقاد عليه) أى يعتقده العبد و يصدق جزما استدلالا أو تقليداً (يجب أن تقول : آمنت بالله) الواجب لذاته ، المبدئ لكل ما عداه ، المتصف بصفات الكمال الذاتية والفعلية ، الراجعة إلى تكوينه الشامل لإرسال الرسل ، و إنزال الكتب بالملائكة ، والقدر من الخير والشر ، وغير ذلك (واليوم الآخر) من البعث والحساب ، وغير ذلك مما ثبت فى المعاد ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الإيمان هو الإقرار والتصديق كما دل عليه البيان بالشهادة .

الثانية : توقف التوحيد عليهما ، وكونهما ركنين للإيمان ، ولذا أكد باعتراض الوجوب المحمول على الشرعى العام فى المقام دون الأعم منه كما ظن ، إذ لايعم المشترك .

الثالثة : أن من تمكن من الإقرار ولو سرا ولم يقر لا يكون مؤمناً وإن حصل له التصديق .

الرابعة : أن هذا العلم يسمى بعلم التوحيد أيضا .

(وملائكته وكتبه ورسله) قد مر بيانه ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الأصل فى الاعتقاد هو الإيمان بالمبدإ والمعاد ، وأن ما عطف يرجع إلى الإيمان بهما ، ولذا قدم الآخر .

الثانية : الأخذ بقوله تعالى : « وَلَـكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ والنَّبِيِّينَ[1] » .

الثالثة : أن نزول الكتب على الرسل بواسطة جنس الملائكة ، ولذا قدمها لا لقوة الإيمان بهم لكونهم أخفى كما ظن ، لأن التفاوت فيه خلاف المذهب ، ولا لتقديم الأفضل ، إذ الكتب أفضل بالإجماع من الملائكة .

الرابعة : أن المذكور أتم بيانا ، وأكشف تفصيلا من بيان كلمتى الشهادة ، ولذا عقب به فى الحديث (والبعث بعد الموت) أى بعث الأبدان من القبور ، وفى التصريح به بعد الإشارة إليه باليوم الآخر رد على الفلاسفة المنكرين له (والقدر خيره وشره) مر بيانه ، كله (من الله تعالى) أى بخلقه تعالى وإرادته كما بينه (وقال فى الفقه الأبسط : لم يفوض الله الأعمال إلى أحد) تنصيصاً فى الرد على القدرية ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن كونه من الله تعالى بخلقه تعالى دون مجرد الإقدار والتمكين .

الثانية : الأخذ من قول على رضى الله عنه : أمر الله تعالى بالخير تخييراً ، ونهى عن الشر تحذيراً ، ولم يُعْص مغلوباً ، ولم يُطَع مكرها ، ولم يُمَلِّك[2] تفويضاً ، فهو أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض ، والاستطاعة تملك بالله الذى إن شاء ملك ، رواه الأصبهانى وابن عساكر .

الثالثة : أن الإيمان بالقدر بمعنى الإيمان بالتقدير للخير والشر ، وعدم تفويض الأعمال إلى العباد كما زعمه القدرية ؛ لا بمعنى الجبر عليهم ، وإليه أشار ببيان القدرية ، وقد كتب فيه الحسن البصرى إلى الحسن بن على رضى الله عنه يسأله عن القضاء والقدر ؛

(١) سورة البقرة آية ١٧٧ .

(٢) أى : الأفعال لعباده اه منه كذا فى هامش « » .

فكتب إليه الحسن بن على رضى الله عنهما : « من لم يؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره فقد كفر ، ومن حمل ذنبه على ربه فقد فجر ، وإن الله تعالى لايطاع استكراهاً ، ولايعصى بغلبة . لأنه تعالى مالك لما ملكهم ، وقادر على ما أقدرهم ، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما عملوا ، وإن عملوا بمعصيته ، فلو شاء لحال بينهم وبين ما عملوا ، فان لم يفعل فليس هو الذى جبرهم على ذلك ، ولو جبر الخلق على الطاعة لأسقط عنهم الثواب ، ولو جبرهم على المعصية لأسقط عنهم العقاب ، ولو أهملهم كان ذلك عجزاً فى القدرة ، ولكن له فيهم المشيئة التى غيبها عنهم ، فان عملوا بالطاعة فله المنة عليهم ، وإن عملوا بالمعصية فله الحجة عليهم » . رواه الهروى فى شرح المشكاة ، وأشار إلى تنوير المرام ، لمخالفة كثير فى المقام بوجهين :

الأول : ما أشار إليه بقوله فيه (والناس صائرون إلى ماخلقوا له) يختارون ماخلقوا له وأريد منهم (وإلى ماجرت به المقادير) من الختم على سعادة أوشقاوة . يعنى أن الناس صائرون إلى ما أريد منهم من خير وطاعة ، أو شر ومعصية ، وما جرى به التقدير عليهم ، وصارفون اختيارهم إليه ألبتة بلا انفكاك لاستلزام تخلف المراد عن الإرادة نقصاً فى الربوبية ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

الثانى : ما أشار إليه بقوله فيه (وأن ما أصابك) من المقادير (لم يكن) مقدّرا على غيرك (ليخطئك) إلى غيرك وإنما هو مقدر عليك ، إذ لايصيب الإنسان إلا ما قدر عليه (وأن ما أخطأك) منها (لم يكن) مقدرا عليك (ليصيبك) لأنه بان بكونه أخطأك أنه مقدر على غيرك ، أى فرغ مما أصابك ، أو أخطأك من خير وطاعة وشر ومعصية ؛ فما إصابته لك محتومة فلا يمكن أن يخطئك ، وما أخطأك فسلامتك منه محتومة فلا يمكن أن يصيبك ، لأنها سهام صائبة ، وجهت من الأزل بحسب مايقع من اختيارات العباد ، فلا بد أن تقع مواقعها ، ولا تنفك عما علم الله فى الأزل لاستلزام الانفكاك انقلاب العلم جهلا . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرًا ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أنه كتب جميع المقادير بحسب ماسيقع من اختيارات العباد ، وجف القلم به فلا يقع إلا ما كتب من المقادير . وإليه أشار بقوله : وإلى ما جرت به المقادير ، وأوضحه ماروى ابن عباس فى بعض الطرق لهذا الحديث : (وَاعْلَمْ أَنَّ الْأُمَّةَ لَوِ اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ

يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلاَّ بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللهُ لَكَ ، وَإِنِ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ ، لَمْ يَضُرُّوكَ إِلاَّ بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللهُ عَلَيْكَ) ، رواه الترمذى وابن منده [والبيهقى ، وأحمد بن حنبل ، وعبد بن حميد ، وابن مردويه عن ابن عباس رضى الله عنهما[1] .

الثانية : أن الناس صائرون بالاختيار إلى ماخلقوا له ، وتعلق به العلم الأزلى دون الجبر والاضطرار فيه؛ لأنه إنما يتعلق بالماهية على ماهى عليه فى الواقع ، وإليه أشار بقوله : «صائرون إلى آخره ولم يقل مضطرون[2] »] وبينه الإمام بقوله فى فصل خلق الأعمال : كتبه فى اللوح المحفوظ بالوصف دون الحكم ، أى بأن يفعله العبد باختياره ، فان القدرة والإرادة متوقفان على العلم ، وعلمه تعالى وإن كان فعلياً ، أى غير مستفاد ، متبوعا فى الوجود فهو تابع للمعلوم فى الماهية ، ومطابق له على ماهو عليه من الاختيار العمم ، فافهمه فإنه الصراط القويم .

الثالثة : أن فى إيثار صيغة الخطاب فى مقام الإخبار إشعاراً بالتبرك بلفظ الحديث المشهور عن عشرة من الصحابة : على ، وابن مسعود ، وابن عباس ، وأبى بن كعب ، وزيد ابن ثابت ، وسلمان ، وأبى الدرداء ، وعبادة بن الصامت ، وأنس ، وخباب بن الأرتّ ، المروى عنهم بأكثر من اثنين وعشرين طريقاً (والحساب) أى استعمال عدد الأعمال جليلها ويسيرها بالنسبة إلى الأكثر ؛ لأن الأحاديث تواترت بدخول قوم الجنة بغير حساب

---

(١) ورواه الدارقطنى والأصبهانى عن سهل بن سعد الساعدى عنه عليه الصلاة والسلام ، وروى عن أبى سعيد الخدرى وعلى وعبدالله بن جعفر رضى الله عنهم .

ورواه أحمد بن حنبل وأبو داود وابن ماجه عن ابن مسعود وأبى بن كعب وزيد بن ثابت بزيادة « لومت على غير هذا لدخلت النار » .

ورواه أحمد وعبيد بن حميد عن ابن عباس وابن عساكر عن على بلفظ « لن يخلص الإيمان إلى قلب أحد حتى يستيقن أن ما أصابه لم يكن ليخطئه ، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه » .

ورواه ابن منده وابن عساكر والرافعى عن سلمان بلفظ « واعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك » .

ورواه الطبرانى والبزار وابن عساكر عن أبى الدرداء بلفظ « لايبلغ العبد حقيقة الإيمان حتى يعلم » الحديث ، ورواه الطبرانى عن خباب بن الأرت ، والخطيب البغدادى عن أنس وابن عساكر عن عبادة بن الصامت بلفظ « لن تؤمن حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وأن ما أخطأك لم يكن ليصيبك » اهـ منه كذا فى هامش « ا » وهو المخطوط المحفوظ فى المكتبة الملكية المصرية تحت رقم ٢٢٤ .

(٢) مابين الحاصرتين ثابت فى : ع ، ج ، ز ، ب ، ط ؛ وساقط من « ا » .

كما قال الحافظ ابن الأثير كما فى شرح المسايرة ، وبه صرح عبد القاهر البغدادى والقرطبى والغزالى ، وهى مخصصة عموم حكم التقسيم فى النظم الكريم ، أو محمولة على رفع حساب المناقشة. ففى البحر[1] : يرفع حساب المناقشة عن الأنبياء والمبشرين بالجنة وبعض المؤمنين دون حساب العرض بأن يقال فعلتَ وعفوتُ ، فلا يخالف تقسيم القرآن كما ظن ، ومن يرفع عنهم الحساب يرفع عنهم الميزان كما صرحوا به (والميزان) وله كفتان وعمود ولسان يزن به جبريل عليه السلام ، كما روى أبو القاسم اللالكائى فى كتاب السنة عن حذيفة بن اليمان ، فالموزون صحائف الأعمال على ما عليه الجمهور بأن يحدث الله تعالى فيها الثقل بحسب درجاتها عنده كما فى المسايرة ، فتوضع صحائف الحسنات فى كفة ، وصحائف السيئات فى الأخرى بعد الحساب ، إظهاراً للعدل ، وإظهاراً لشرف بعض المؤمنين ، وإعلاماً للفضل ، ويكون ميكائيل أمينا عليه كما فى نوادر الأصول ، وفى التصريح بهما بعد الإشارة باليوم الآخر رد على المنكرين من المعتزلة والجهمية والرافضة ، وفى الإفراد إشارة إلى أنه ميزان واحد لجميع الأمم والأعمال ، وما ورد بصيغة الجمع فللتعظيم كما قاله الجمهور ، وأن كفتيه كأطباق السموات والأرض كما فى شرح المسايرة (والجنة) دار الثواب الحاوية على ثمانية : جنة الفردوس ، وهى أعلاها ، وجنة عدن ، وجنة النعيم ، ودار الخلد ، ودار القرار ، ودار الجلال ، وجنة المأوى ، ودار السلام ، كما فى التيسير نقلا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، سميت بها إما تشبيهاً بجنة الأرض ، وإن كان بينهما بون ، أى كل بستان ذى شجر يستتر بأشجاره الأرض ، وإما استتر نعمها كما أشير إليه بقوله تعالى : « فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ » كما فى المفردات (والنار) دار العقاب الحاوية على سبع طباق : جهنم ، ولظى ، والحطمة ، والسعير ، وسقر ، والجحيم ، والهاوية كما فى تفسير البيضاوى وابن عطية ، وهو الترتيب الثابت بكثير من الأحاديث المرفوعة والموقوفة على أكابر الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، سميت بها للهيبها البادى للحاسة فى الموقف (حق) واقع (كله) تأكيد للرد على المنكرين للحساب والميزان من تلك الفرق ، والمنكرين للجنة والنار من المتفلسفة المؤولة : فالجنة فوق السموات السبع ، والنار تحت الأرضين السبع كما اختاره الأكثرون ، ونص عليه الأشعرى فى عقائده (فإذا استيقن) أى صدق

(١) لأبى المعين النسفى ، كذا فى هامش « ا ».

(بهذا أحد) أي بوجود الصانع تعالى واليوم الآخر وملائكته وكتبه ورسله إلى آخر ما ذكر (وأقر به فقد أقر بجملة الإسلام) تصريح بما أشير إليه من كون التصديق والإقرار ركنين للايمان تأكيداً له ، وإشارة إلى تلازم الايمان والإسلام وجوداً ، وكون الإيمان مقدما ذاتاً ، وإلى أنه إجمالى بالنسبة إلى التفصيلى المتعلق بكل حكم أدرك من الأحكام الشرعية الاعتقادية والفرعية المفترض على الكفاية كما صرح به الرازى والبيضاوى (وهو مؤمن) أى محكوم عليه وموصوف بالإيمان حالا كما بينه الحديث . وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : الرد على من لم يعتبر الحال ، وأدخل الاستثناء لذلك .

الثانية : أن التصديق المعتبر فى الإيمان استيقان بوجود الصانع تعالى ، واليوم الآخر ، وقبول نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واستيقان به ، والتزام على نفسه متابعته فى جميع ما أخبر به ، وإليه أشار بقوله : فإذا استيقن بهذا إلى آخره ، فيرجع إلى نسبة الصدق إليه قصداً ، فهو من جنس كلام النفس ، كما هو ظاهر كلام الأشعرى كما فى الفتح المبين والمسايرة ، وصرح به الباقلانى وإمام الحرمين والرازى وصدر الشريعة فى مسألة زيادة الإيمان من التعديل والغزالى فى الاعتقاد ، وليس هو التصديق المنطقى كما ظن ، لأنه قبول لوقوع النسبة ولا وقوعها ، وبينهما بون بعيد كما صرح به العلامة الشريف فى حواشى التلويح .

الثالثة : أن الأعمال غير داخلة فى الإيمان ، وإليه أشار بالحكم على المستيقن المقر بالإيمان ، وليس التسليم المفهوم من قوله تعالى : « لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا[1] » بمعنى التسليم الظاهرى بالأعمال فيكون ركناً ثالثا كما ظن ، فإنه مذهب المعتزلة بل بمعنى ترك الاعتراض الراجع إلى القبول ، والتزام المتابعة ، فليحفظ المقام فانه مما يجب به الاهتمام .

ثم أشار إلى اعتبار الإيمان بما ذكر من غير معرفة الفرائض فيمن لم تبلغه تأكيداً لعدم دخول الأعمال[2] فى مسمى الإيمان فقال فيه : (ولو أقر بجملة الإسلام) مما ذكر (فى أرض الترك) أى أقصى بلاد الصين ونحوها من البلاد البعيدة عن بلاد الإسلام (ولا يعلم شيئا من الفرائض والشرائع والكتاب) لعدم وصولها إليه على وجهها (ولا يقر

---

(١) سورة النساء آية ٤٦ .

(٢) فى الأصول التى بأيدينا « الإيمان » وهو خلاف ما يقتضيه سابق الكلام ولاحقه فأصلحناها إلى « الأعمال » لأنه مقتضى السياق .

شيء منها) لعدم إدراكه بالعقل (إلا أنه مقر بالله تعالى والإيمان) أي جنس الإيمان أو بالمؤمن به من الأمور السبعة الآتية المعهودة المشهورة بالاستدلال بالآثار أو التقليد بمجرد الإخبار (فهو مؤمن) مأجور على إيمانه ، معذور على ترك أعماله ؛ ثم أشار إلى وجوب الإيمان بالعقل لمن أدرك مدة التجربة في المسائل السبعة المشهورة فيما رواه الحاكم الشهير في المنتقى ؛ والناطفي في الأجناس ؛ وأبو زيد الدبوسي في التقويم ، والهمذاني في خزانة الأكمل وأبو منصور السمرقندي في الميزان أنه (قال في رواية أبي يوسف ومحمد : ولو لم يبعث الله تعالى للناس رسولا) مبينا لهم ما وجب عليهم (لوجب عليهم) أي على البالغين منهم كما هو المتبادر لظاهر قوله عليه الصلاة والسلام : « رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ : عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ[1] » الحديث . وحمله الإمام أبو منصور وكثير من العراقيين على الوجوب بالعقل الغريزي وتحمل الاستدلال ، وأولوا الحديث برفع الشرائع عنه ، والجمهور على خلافه ، وهذا إن أريد بوجوب المعرفة والإيمان وجوب أدائه ، وإن أريد أصل الوجوب فهو وفاق من الأكثرين كما في الكشف الكبير قبيل باب أهلية الأداء (معرفته) أي معرفة وجوده تعالى وما يتوقف عليه ذلك من وحدته وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته ، وأنه مُحدِث العالَم (بعقولهم) المستفادة التي يدور عليها التكليف بالاستدلال في مدة التجربة والاستدلال كما هو المتبادر ، ويشير إليه التعليل الآتي ، لا مطلقا كما قال جمهور المعتزلة لعدم القدرة على الاستدلال بدون مدته ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن العقل آلة لمعرفة الوجوب الثابت لله تعالى ولمعرفة الحسن اللازم له لا موجب كما قالت المعتزلة وإليه أشار بباء الآلة ، وهو معتبر وآلة لمعرفة ذلك بدون السمع ، وإليه أشار بالشرطية لا بفهم الخطاب ، ومعرفة صدق الناقل فقط كما قاله جمهور الأشاعرة ، كما في شروح البزدوي وغيره .

الثانية : أن الحسن وكذا القبح مدلولان بالأمر والنهي إجمالا فيما يدرك عقلا لا موجبان

---

(١) أخرجه أحمد بن حنبل ، وأبوداود ، والحاكم عن علي وعمر بطرق عديدة يقوي بعضها بعضا . ورواه السيوطي في الجامع الصغير ، وقوله عن ثلاثة . قال الشيخ تقي الدين السبكي كذا وقع في جميع الروايات ، وفي بعض كتب الفقهاء عن ثلاث ولا وجه له اهـ من العزيزي على الجامع الصغير .

بهما كما فى الميزان ، وإليه أشار بنسبة وجوب معرفة الله تعالى وما يتوقف عليه إلى العقل ، لما تقرر من حسن الواجبات ، وقبح المحرمات .

وذهب كثير من أئمتنا إلى أنهما مدلولان مطلقاً كما فى الكشف الكبير خلافاً لجمهور الأشاعرة ، فإنهما موجبان مطلقا عندهم ، فلا يجوز عندنا نسخ ما لا يحتمل حسنه أو قبحه السقوط كما يشير إليه الإمام خلافا لهم كما فى التحرير .

الثالثة : أن معرفة الله تعالى بدليل إجمالىّ يرفع الناظر من حضيض التقليد فرضُ عين على جميع المكلفين ، وإليه أشار بقوله : لوجب عليهم معرفته بعقولهم ، مشيراً إلى أنه أول الواجبات المقصودة بالذات .

الرابعة : أن فى تخصيص نسبة الوجوب فى مقام البيان بمعرفة الله تعالى ، وما يتوقف عليه دون الشرائع ، إشارة إلى أن الحسن وكذا القبح لعدم الفاصل عقلى فى البعض : أى يدرك العقل حسن بعض الأشياء وقبح بعضها بدون السمع لا كلها كما قالت المعتزلة ، كما فى التعديل والتبصرة والكفاية والاعتماد وغيرها : فالعقل يدرك به فى البعض بالضرورة ، كالعلم بحسن الصدق النافع ، أو بالنظر كحسن الصدق الضارّ ، ولا يدرك به فى البعض كحسن صوم آخر يوم من رمضان ، وقبح صوم أول يوم من شوال فإنه إنما يدرك بالشرع ، وزعم المعتزلة أنه كاشف عن حكم العقل فى ذلك .

الخامسة : أن الحسن فى ذلك بمعنى تعلق المدح والثواب كما هو المتبادر من الوجوب ، فالوجوب والحرمة العقليان بمعنى جزم العقل باستحقاق المدح والثواب والذم والعقاب عند الصانع إجمالا ؛ لأن معرفة كيفية ذلك وكون الثواب بالجنة والعقاب بالنار إنما يثبت بالسمع كما فى التوضيح ، وهذا هو المتنازع فيه بالنسبة إلى العباد ، وبمعنى كون الفعل بحيث يترتب عليه عاقبة حميدة ، أو لا يترتب بالنسبة إليهم وإلى الخالق تعالى من المتنازع . لكنه تعالى لا يفعل القبيح الخالى عن العاقبة الحميدة كالكذب ونحوه لحكمته كما فى التعديل والتبصرة والتسديد وغيرها .

وأما الحسن والقبح بمعنى كون الشئ ملائما للطبع أو الغرض أو منافراً له ، وكونه صفة كمال أو نقصان ، فعقليان اتفاقا من الكل .

السادسة : أن فى عدم تعيين المدة إشارة إلى عدم تعيينها ، لأن عدم البيان فى محل الاحتياج إليه بيان العدم كما دل عليه قوله تعالى : « أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ[1] » لأن لفظة «ما» عبارة عن مدة التذكر والاستدلال ، وإبهامها بلا بيان دليل على عدم تقديرها بمقدار معلوم للعباد ، فقدر مدة التذكر مفوض إلى الله تعالى لتفاوت العقول كما فى التقويم للامام أبى زيد .

السابعة : أن فى الشرطية دلالة على كون نقيض المذكور أولى بالحكم ، إذ فى بعث الرسل كشف وتفصيل لما دل عليه العقل إجمالا كما كشف قوله تعالى . « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ[2] » فدل على أن وجوب المعرفة بعد البعثة بالطريق الأولى والدليل الأقوى ، ولذا وبخ الكفار آكد توبيخ بتركه بعدها[3] بقوله تعالى : « أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ[4] » .

والعقل هو النفس الناطقة من حيث توجهها أوقوة لها ، فعلى الأول : هو جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة كما فى أصول الإمام أبى القاسم اللامشى ؛ والمراد بالوسائط مايقابل المشاهدة ، ويعم التعريفات والأدلة ؛ وبالمحسوسات ما ينتزع عنها الغائبات ؛ وبالمشاهدة أعمال الحواس لإدراكها ، وبالإدراك به الإدراك بتوجهه ، وعلى الثانى بينه الإمام فخر الإسلام البزدوى بقوله : إنه نور يبتدأ به من منتهى درك الحواس فيبدو به المدرك للقلب والنفس الناطقة ، فلا يرد أن الجوهر المذكور هوالنفس الناطقة بعينها ، والنفس والقوة متغايران عرفا ولغة ، وأنه لو كان جوهراً لجاز أن يكون عقل بلا عاقل ، ومحله القلب كما دل عليه قوله تعالى : « فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا[5] » وما ذكره صدر الإسلام محمد البزدوى من أن محله الرأس عند عامة أهل السنة ، فالمراد محله بمعنى

(١) سورة فاطر آية ٣٧ .
(٢) سورة النحل آية ٩٠ .
(٣) (قوله بعدها) هكذا فى الأصول التى بأيدينا ولعلها بعدها « أى البعثة » .
(٤) سورة فاطر آية ٣٧ .
(٥) سورة الحج آية ٤٦ .

مبتدئه ، كما بينه أخوه فخر الإسلام لامحل أصله ، واختاره الإمام أبو المعين النسفي كما في شرح التحرير .

الثامنة : أن في نسبة الكون آلة للمعرفة إلى العقل إشارة إلى أنه غير العلم ، فليس العقل علماً ببعض الضروريات ، واختاره جمهور الأشاعرة خلافا للأشعري والباقلاني استدلالا بعدم الانفكاك ؛ إذ يمتنع عاقل لاعلم له أصلا ، وعالم لاعقل له أصلا . وأجيب بأن ذلك لتلازمهما كما في المواقف .

التاسعة : أن الإطلاق مشير إلى أن الإدراك الواجب[1] ، والمعرفة بمطلق العقل والحواس الظاهرة آلاته ، وأنه ليس منقسما إلى أقسام كما قال الفلاسفة من «العقل الهيولاني» إن خلت النفس عن العلوم مع قابليتها لها ، «والعقل بالملكة» إن حصلت لها الضروريات فقط ، وهو مناط التكليف عند القائلين به ، «والعقل بالفعل» إن حصلت لها النظريات بالقوة بمجرد توجه النفس ، «والعقل المستفاد» إن حضرت النظريات عندها ، لأن كل ذلك لم يثبت عن دليل كما في التحرير بل في الإنسان في أول أمره استعداد لأن يوجد فيه العقل والتوجه نحو المدركات ، فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقلاً غريزيا ، ثم يحدث العقل فيه شيئاً فشيئاً بخلق الله تعالى إلى أن يبلغ الكمال ، ويسمى عقلا مستفادا كما في الكشف الكبير ، واختار الأول صاحب المحصل والصحائف وصاحب التوضيح والمواقف والمقاصد ، ويتمشى التعريف الأول عليه ، واختلفت العبارات في أن الأربعة أسام لهذه الحالات ، أوللنفس باعتبارها ، أولقوى هي مباديها كما في المقاصد ، ووافق جمهور الماتريدية فيما ذكر من المسائل السبعة : الإمام أبوالعباس القلانسي ومن تبعه من الأشاعرة كما في التبصرة للامام عبد القاهر البغدادي ، وللإمام أبو بكر القفال الشاشي ، وأبو بكر الصيرفي ، وأبو بكر الفارسي ، والقاضي أبوحامد ، والحليمي ، وغيرهم ، وعبروا عنها بوجوب شكر المنعم كما في القواطع للامام أبي المظفر السمعاني الشافعي والكشف الكبير ؛ ووافق جمهور الأشاعرة في كون الحسن والقبح شرعيين مطلقاً ، وثبوت المعذرة بلا بلوغ الدعوة طائفة من أئمتنا البخاريين كما في الكشف الكبير والتحرير ، منهم شمس الأئمة

---

(١) سقطت من نسخة الدار « ا » .

السرخسي ، وفخر الدين قاضيخان البخاريان ، واختاره ابن الهمام ، وقالوا : لا حكم قبل البعثة وبلوغ الدعوة ، فلا يحرم كفر ولا يجب إيمان قبلهما كما فى التحرير ، فيعذر الناشئ فى الشاهق الذى لم تبلغه الدعوة عندهم كما فى الكشف الكبير ، وإليه أشار قاضيخان فى فتاواه بقوله : لوحلف إن كان الله يعذب المشركين ، فامرأته طالق ؛ قالوا : لا تطلق لأن من المشركين من لايعذب حيث يخرج من الأفراد المستغرقة من لم تبلغه الدعوة عند البخاريين ، وحملوا رواية الوجوب على الانبغاء ، كما أول به الإمام نور الدين البخارى فى الكفاية ، وحمل الوجوب بالعقل على الأولوية عنده ، وهو مع كونه خلاف الظاهر يمنعه مابعده وينادى التعليل على خلافه وتصريح الأئمة به ، فقد صرح به الإمام أبو زيد الدبوسى فى التقويم وفخر الإسلام البزدوى فى أصوله بخلود العقاب للناشئ فى الشاهق المدرك لمدة الاستدلال فلم يستدل ، فمن الغفول عن تفصيل المنقول التصدى للتوفيق بأن الوجوب عند الماتريدية بمعنى ترجيح العقل الفعل ، والحرمة بمعنى ترجيحه الترك مستدلا بما فى الكفاية ولذا صرح المحقق ابن الهمام فى التحرير بكون التوفيق المذكور غلطاً ، واستدل جمهور الأشاعرة بوجوه :

الأول : قوله تعالى : « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً[(١)] » حيث نفى العذاب قبل وصول الشرع ، ولو وجب شئ من الأحكام للزم بتركه العذاب قبله ، واللازم منتف بالنص وهو إلزامى على المعتزلة دون الماتريدية إلا أن يجعل التالى عدم الأمن من العذاب قبله وهو منتف لدلالته على الكون فى الأمن والسلامة منه لأهل الفترة والشاهق قبله أو يجعل التالى صحة التعذيب قبله ، ونفيها بمعنى عدم اللياقة للحكمة دون عدم الوقوع كما أشير إليه فى [شرح المنهاج الأسنوى ، أو يصور المقدم وجوب الإيمان للزوم العذاب على تركه عندهم بمعنى عدم جواز العفو عنه لمنافاته للحكمة ، كما أرشد إليه فى][(٢)] الكشف الكبير ، وأجيب[(٣)] بالحمل على عذاب الاستئصال ، ونفى وقوعه لدلالة سياقها وهو قوله تعالى : « وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ[(٤)] » الآية

(١) سورة الإسراء آية ١٥ .
(٢) مابين الحاصرتين ثابت فى : « ا ، ب ، ش » وساقط من « ع ، ز »
(٣) أى من جانب الماتريدية .
(٤) سورة الإسراء آية ١٦ .

وللجمع بينها و بين الآيات المثبتة للعذاب قبله كما سيأتى بدفع التنافى الظاهرى بينهما فلا يُمنع مستندا بأن الآية لما دلت على أنه لايليق بحكمته ورحمته إيصال العذاب الأدنى على ترك الواجب قبل تنبيههم بإرسال الرسل فدلالتها على أنه لايوصل إليهم العذاب الأكبر على تركه قبل ذلك أولى ؛ ولو سلم كون النفى بمعنى عدم اللياقة دون عدم الوقوع وثبوت الدلالة بذلك ، فعبارة الآيات المثبتة قاضية على دلالتها كما تقرر فى محله.

الثانى: قوله تعالى: « لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ [1] » حيث دل على ثبوت الاحتجاج ، والعذر للناس على ترك الإيمان قبل الرسل ، فلو كان العقل حجة ملزمة لزم انتفاؤه ، وليس كذلك بالنص . وأجيب بأن المراد لئلا يكون حجة أصلا كما هو المتبادر من الوقوع فى سياق النفى ، فان العقل دليل جلىّ والتفصيل إلى الرسل ، والعاقل إذا لم ينبه جاز أن يغفل ، فكان له نوع حجة كما فى كشف الكشاف فلا يستلزم نفى [2] حجية العقل ، أومحمول على نفى الاحتجاج فى الشرائع والأحكام جمعاً بين الأدلة كما أشار الإمام إلى توقف وجوب الشرائع والأحكام على البعثة و بلوغ الدعوة ، والجواب عما تمسك به المخالفون من الوجهين بالتأويل بقوله فى رواية المذكورين من الأئمة (و يعذرون فى جهل (الشرائع) والأحكام (إلى قيام الحجة) عليهم ببعث الرسول و بلوغ دينه كما أشير إليه بنفى الحجة فى الآية ، وأريد نفى المعذرة التى يعتذرون بها قائلين : « لولا أرسلت إلينا رسولا » فيبين لنا شرائعك ، و يعلمنا مالم نكن نعلم من أحكامك ، ففيه إشارة إلى أن تسميتها حجة ، للتنبيه على أن المعذرة فى القبول عنده تعالى بمقتضى كرمه ، بمنزلة الحجة القاطعة التى لا مردّ لها ؛ فأشار إلى أن ثبوت المعذرة والسلامة عن التعذيب قبل البعثة كما نطق به الآيات محمول على ثبوت ذلك فى الشرائع والأحكام دون مايثبت بدلالة العقول ، مما مر من المسائل السبعة السابقة ، فإنها تثبت بالعقل دون السمع لتوقفه عليها ، كما سيصرح به .

الثالث : أن العباد مجبورون فى أفعالهم لوجوبها عند تمام المرجح ، وليس ذلك [3]

---

(١) سورة النساء آية ١٦٥ .

(٢) عبارة : خ « فلا يستلزم حجية العقل » وسقطت هذه العبارة من نسخة الدار « . . » .

(٣) أى تمام المرجح .

اختيار العبد ، وإلا لزم أن يكون للاختيار اختيار فيدور أو يتسلسل ، فلا يتصف بالحسن والقبح العقليين ، ولا يثبت الوجوب والحرمة عقلا المتوقفان على ثبوتهما . وأجيب بأنه معارض بنفيه الشرعيين أيضاً ، لكونهما من صفات الأفعال الاختيارية ، ومنتقض باختياره تعالى ، وسيأتى حله فى فصل الاستطاعة من الباب الثالث إن شاء الله تعالى .

الرابع : أن الحسن والقبح لو كانا عقليين لكانا لذات الفعل أو جزئه ، أو لصفة لازمة لذاته أو جزئه ولم يتبدلا ، لأن ما كان كذلك لا يتخلف ولا يختلف ، والتالى باطل لحسن كذب فيه إنقاذ لمظلوم ، وقبح صدق فيه إمداد لظالم ولاستلزام عدم النسخ . وأجيب بأن الحسن والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف الإضافات وهو المجموع المركب من الفعل والإضافة ، والفعل جنس ، والإضافات فصول مقوِّمة لأنواعه ، لأن الفعل من الأعراض النسبية وهى تتقوم بالنسب ، والإضافات المختلفة فصول مقومة لها ، والحسن والقبح يثبتان بحسب الأنواع لا الجنس نفسه ، فقولنا : شكر المنعم حسن لذاته معناه أن الشكر المضاف إلى المنعم حسن ، لا أن ذات الشكر من غير إضافة حسن كما فى التوضيح .

الخامس : أنهما لو كانا ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين بالذات فى قول من قال : « هذا الذى أتكلم به الآن ليس بصادق » فإنه إن صدق فيه فقد كذب و بالعكس ، وكذا فى قول من قال : « ما أتكلم به غداً ليس بصادق » فإنه إن صدق فيه فقد كذب وبالعكس ، وكذا فى قول من قال : « ما أتكلم به غداً ليس بصادق » ، ثم اقتصر فيه على قوله ما تكلمتُ به أمس ليس بصادق ؛ فإن صدق كل من الغدىّ والأمسىّ يستلزم عدمه و بالعكس ، وقد تحير فى حله العقول ، وسماه صاحب المقاصد بالجذر الأصم . وأجيب بأنه إن أريد الإلزام ، فلا يتم على الماتريدية ، إذ لا يلزم من عدم كونهما ذاتيين فى البعض عدمه مطلقا ، و إن أريد التحقيق فليس التقريب بتام ، و بالحل بأن الخبر إشارة إلى المخبر عنه ، والإشارة إلى الشئ لا يمكن أن تكون إلى نفس تلك الإشارة ، فلا يدخل نفس الخبر فى الحكم الذى يتضمنه ذلك الخبر ولا يتناوله الحكم كما لو استثناه كما ذكر العلامة الشريف ، وهو أمتن ماقيل فى حله مما يبلغ عشرين وجها ؛ يعنى كما أن الإشارة قاصرة عن تناول نفسها كذلك الحكم الذى يتضمنه الخبر لا يتناول نفس الخبر ، لأن حقيقة الإخبار هو الحكاية عن النسبة

الواقعة على الوجه المطابق أولا ، ومن شأن الحكاية أن يكون للمحكى عنه تعين فى الواقع مع قطع النظر عن الحكاية .

قال العلامة الدوانى : فلو قال « هذا الكلام » مشيراً إلى نفس هذا الكلام لم يصح اتصافه بالصدق والكذب لانتفاء الحكاية عن النسبة الواقعة لأنه إنما يوصف بهما الكلام الذى هو إخبار وحكاية عن نسبة واقعة وهى مفقودة فيه ، بل لاحكاية حقيقة فيكون كلاما خالياً عن التحصيل ، ولا يكون خبراً حقيقة .

وفى القول الثانى إشارة إلى أنه متكلم حقيقة ، وأن ذلك الكلام ليس بصادق والأول صادق فيكون الأمسىّ كاذبا لتخلف فرد من الكلية ، ويلزم كذب الثانى بلا استلزام صدق الأول كذبه ، وكذب الثانى صدقه ، ولا كذب الأمسىّ صدقه كما فى شرح النونية للفاضل الخيالى ، وأشار إلى الاستدلال على وجود الصانع المتعال ، وعلىَ كونه محدث العالم مغيّرًا لما فيه من الأحوال ، ووجوب معرفة ذلك بالعقول ، وعدم العذر فى الجهل بها بحال بوجوه أربعة : بإمكان الجواهر وحدوثها ، وإمكان الأعراض وحدوثها .

الدليل الأول : ما أشار إليه بقوله فى رواية المذكورين (ولا عذر لأحد) من البالغين (فى الجهل بخالقه) بعد مضىّ مدة الاستدلال كما دل قوله (لما يرى) ويعلم فى تلك المدة بجرى العادة الإلهية كما هو المتبادر ولعدم رؤية نفس الخلق (من خلق السموات والأرض) أى وجودهما بعد العدم (وخلق نفسه وغيره) لتغير الآثار والأحوال فى ذلك ولا شئ من القديم كذلك .

يعنى أنه يعلم كل من استدل أن العالم من السموات والأرض وغيرها ممكن لأنه مركب متكثر ، وكل ممكن فله علة مؤثرة .

وتقريره على طريقة الحدوث بوجهين :

الأول : أنه يعلم أن الموجودات الممكنة يحتاج فى حدوثها إلى علة لايتطرقها العدم بوجه من الوجوه ، وما يمتنع عدمه بوجه من الوجوه بالنسبة إليها لا يكون عينها ولا جزءها وإلا لزم الانقلاب ، فيكون خارجا واجباً بالذات .

الثانى : أن حال الممكنات بالنسبة إلى الترجيح كحالها بالنسبة إلى الترجح ، فلو لم يوجد مرجح بالذات لم يترجح أصلا فيثبت وجود الواجب تعالى ، وفيه إشارة إلى أن افتقار الموجودات إلى المؤثر من حيث الحدوث كما ذهب إليه المتكلمون ، وإليه أشار بتصوير الدليل فى الخلق والإحداث ، ويحتمل كونه من حيث الإمكان والحدوث جميعاً كما اختاره محققوهم على خلاف فى كون الحدوث شرطاً أو شطراً فى العلية ، وإليه يشير الخلق الذى لايتصور إلا فيما أمكن .

وتقرير الدليل عليه أنه يعلم دلالة السموات والأرض وغيرهما من الموجودات على أن فى الوجود واجباً ، وإلا لزم انحصار الموجود فى الممكن ، فيلزم أن لايوجد شئ لأن الممكن لايستقل بالوجود فى نفسه وهو ظاهر ، ولا فى إيجاده لغيره لأن الإيجاد بعد الوجود ، وإذ لا وجود لا إيجاد ، فلا موجود بذاته ولا بغيره ، فثبت وجود الواجب تعالى .

وهذان الوجهان فيهما غنية عن إبطال الدور والتسلسل ، وأصل الدليل مأخوذ من قوله تعالى : « أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ[1] » وقوله : « سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ[2] » وقوله : « أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ[3] » حيث دلت على توبيخ الكفار بترك النظر والاستدلال على وجود الصانع المتعال واتصافه بصفات الكمال بعد تعميرهم مدة يتمكنون فيها بعقولهم من الاستدلال ، وقد أشير إلى الاستدلال فى ثمانين آية كما فى شرح المقاصد وظاهر الكل الاستدلال بحدوث الموجودات لكفايته فى مقام التصديق وظهوره وهو مراد المتكلمين ، فان مرادهم علية الحدوث على طريق الدليل الأنّى[4] أى الكون علة للتصديق باحتياج الحادث قبل حدوثه كما فى المواقف ، ولايدفعه كون المقام مقام بيان العلة على طريق الدليل اللِّمّى ، أى العلية فى نفس الأمر ، وأن اتصاف الحادث بالحدوث فى نفس الأمر متأخر

---

(١) سورة الأعراف آية ١٨٤ .

(٢) سورة حمٓ (السجدة) آية ٥٣ .

(٣) سورة فاطر آية ٣٧ .

(٤) مأخوذ من الإن ، وهو التصديق .

بالذات عن اتصافه بالوجود فيها ، واتصافه بالوجود متأخر كذلك عن احتياجه ، فلا يكون اتصافه بالحدوث علة اتصافه بالحاجة .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : وجوب النظر فى معرفة الصانع تعالى ، وإليه أشار بقوله : (ولا عذر لأحد فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق) إلى آخره ، وحيث كان سائر الواجبات متوقفة عليه عنده ثبت أن أول مطلق الواجبات هو النظر والاستدلال بالمصنوعات على وجود الصانع تعالى ، واختاره الأستاذ أبو إسحاق الاسفرايني .

فأول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤدى إلى المعرفة بالله وبصفاته ، وتوحيده وعدله وحكمته ، ثم النظر والاستدلال المؤدى إلى جواز إرسال الرسل وتكليف العباد ، ثم الاستدلال المؤدى إلى ثبوت الإرسال بدلالة المعجزات وثبوت الأحكام والواجبات ، ثم الاستدلال المؤدى إلى تفصيل أركان الشريعة لأهله ، ثم العمل بما يلزمه على شروطه فيهما كما فى التبصرة لعبد القاهر البغدادى .

الثانية : أن وجوب النظر والاستدلال على كل أحد بحسب ما يتيسر له من الدليل دون الأدلة المشهورة للمتكلمين ، وإليه أشار بسوق عبارة الدليل على طريقة السلف .

الثالثة : أن حصول المعرفة بعد النظر الصحيح بطريق جرى العادة الإلهية فى الإنتاج عقيبه ، وخلق العلم به كما هو المتبادر فى المقام دون التوليد كما ذهب إليه المعتزلة ، ودون الإيجاب كما ذهب إليه الفلاسفة .

الرابعة : أن العلم الواحد يتعلق بمعلومين وأكثر ، كما أشار إليه برؤية خلق السموات والأرض وخلق نفسه وغيره ، أى العلم بها خلافا لبعض الأشاعرة فى العلم المكتسب ، وللمعتزلة مطلقاً كما فى التبصرة البغدادية .

الخامسة : أن الإحساس بالشئ ليس علما به ، وإليه أشار بزيادة الخلق فى المقام ، ولم يقتصر على رؤية المذكورات مع كفايتها فى المرام ، واختاره جمهور الأشاعرة ، فالإبصار ليس علما بالمبصرات ، وكذا البواقى خلافا للأشعرى للفرق الضرورى بين العلم التام بهذ اللون وبين إبصاره ، وكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه ، وبين العلم بهذه الرائحة

وشمها إلى غير ذلك ، ولأن إطلاقه على الإحساس مخالف للعرف واللغة كما فى شرح المقاصد .

والدليل الثانى : ما أشار إليه بقوله : فيما رواه الإمام أبو بكر محمد الزَّرَنْجَرِى فى المناقب والفقيه عطاء بن على الجوزجانى فى شرح الفقه الأبسط ، وحافظ الدين الكردرى فى المناقب الصغرى ، والإمام أبو عبد الله الحارثى فى الكشف ، والإمام صارم الدين فى نظم الجمان[1] (وقال فى رواية أبى يوسف : وكما يحيل العقل) ويجزم بالاستحالة (فى سفينة مشحونة بالأحمال احتوشتها) أى أحاطت بها من كل جهة ، يقال احتوش القوم بالصيد واحتوشوه (فى لجة البحر) ومعظمه (أمواج متلاطمة) يضرب بعضها بعضاً (ورياح مختلفة) تهب من كل جهة (أن تجرى) بنفسها (مستوية) لا تميل إلى طرف ولا تقف وقفة مع تصادم الرياح المختلفة (و) الحال أنه (ليس أحد يجريها ويقودها) مستوية (فكذلك يستحيل فى العقل (قيام هذا العالم) من السموات والأرض وما فيهما بنفسه (على اختلاف أحواله) من حركات السموات والسيارات وسكون الأرض واختلافها فى الكيفيات ، وما خص به الإنسان من الهيئات واستجماع أنواع الكمالات ، وما يختص به سائر الموجودات (وتغير أموره) من تعاقب الضوء والظلمات ، وتغير أحوال الحيوانات والمعادن والنبات (من غير صانع) واجب بالذات واحد موصوف بصفات الكمال منزه عن سمات التغير والزوال (ومحدث) يحدث العالم وما اختلف فيه من الأحوال وتغير من الأعمال (وحافظ) يحفظه عن الاختلال .

يعنى أن الممكنات من الأرض والسموات وما فيهما حادثة لأنها متغيرة ، وكل حادث فله محدث .

وتقريره على طريقة الإمكان : أن الممكنات موجودة ، فلا بد لها من موجد لاستحالة وجود الممكنات من نفسها وقيامها بلا موجد ، فان كان واجباً أو مشتملا عليه فذاك ، وإن كان ممكناً فلا بد له من علة ويعود الكلام فيها ، فان انتهت إلى الواجب فذاك وإلا دار أو تسلسل ، وكلاهما باطل ، وإليه يشير إطلاق استحالة القيام[2] بنفسه لشموله القيام بالتسلسل أو الدور على نفسه .

---

(١) أى فى مناقب النعمان .

(٢) أى قيام العالم .

أما الدور فلوجهين :

الأول : أن صريح العقل يجزم بأن مالم يوجد لم يؤثر ، فلو أثر الشئ في مؤثره يلزم تقدمه على مؤثره المتقدم عليه وهو محال .

الثاني : أن نسبة العلة إلى المعلول بالوجوب ونسبته إليها بالإمكان فلا يجتمعان في الشئ بالنسبة إلى أمر معين فضلا عن نفسه .

وأما التسلسل فلوجهين :

الأول : أن الممكنات لو تسلسلت لا إلى نهاية لاحتاج المجموع إلى علة ، لا يجوز أن تكون نفسها ولا جزءاً منها فتعين أن تكون خارجة واجبة ، لأن المجموع يكون ممكنا لافتقاره إلى أجزائه فله سبب مغاير له خارج عنه ، إذ الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون علة مستقلة للمجموع ، والخارج لا يكون ممكناً فينقطع .

الثاني : أن نسبة السلسلة وأجزائها إلى الترجيح كنسبتها إلى الترجح وهو ظاهر ، فلا يصلح شئ منهما للعلية ، وينتفى التسلسل وهذا ينفى التسلسل فيما يضبطه الوجود مطلقاً مجتمعة أولا كما قال به المتكلمون .

وتقريره على طريقة الحدوث : أن العالم حادث لأنه متغير أموره وأعماله فلا بدّ له من مؤثر صانع ، ولا يكون حادثا متغيراً وإلا لاحتاج إلى مؤثر آخر ودار أو تسلسل ، وكلاهما باطل لما مر ، فثبت الانتهاء إلى مؤثر واجب قديم يحدثه ويحفظه ، وهذا برهان لطيف جليل مأخوذ من مسلك الخليل عليه التحية والتسليم بالتبجيل حيث استدل قبل أن يجرى عليه القلم بالظهور بعد أن لم يكن ، والأفول بعد الطلوع ، وآثار العجز عن التدبير كما قال الإمام أبو منصور مستفهما على سبيل الإنكار في قوله : هذا ربي فان حذف أداته مشهور قائلا : لا أحب الآفلين ، أي لا أثنى على الذى تتعاقب عليه الأحوال ، ويعتريه التغيير والزوال باستحقاق الربوبية ، ولا أعطيه المحبة التي تجب لله الواجب الوجود الذى يستحيل عليه الزيادة والنقصان ، والذهاب والإتيان كما في التيسير .

وأصل الدليل مأخوذ من قوله تعالى : « وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ .

إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ[١] » وقوله تعالى : « صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ[٢] » وقوله تعالى : « وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ[٣] » وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الموجودات مفتقرة إلى الصانع ابتداء و بقاء من حيث يستتبع حدوثها كافتقارها من حيث إمكانها الذى لاينفك عنها ، فإن الموجودات إما جواهر يستحيل خلوها عن الأكوان المتجددة المتغيرة ، أو أعراض متجددة بتعاقب الأمثال متغيرة ، فهى محتاجة إليه تعالى دائما عند المتكلمين ، والتشنيع عليهم فى القول بعلية الحدوث بلزوم الاستغناء عن الصانع بقاء كما ظن قشرى[٤] ، بل ساقط بمرة ، وإليه أشار بقوله : ومحدث وحافظ .

الثانية : أن جزم العقل باستحالة جريان سفينة محمولة بنفسها على الاستواء مع تصادم الأمواج والرياح مما لم يختلف فيه الآراء وأجمع عليه العقلاء ، وهو قدر يسير بالنسبة إلى ما فى العالم من اختلاف الأحوال وتغير الأمور والأعمال فكيف يوجد ويقوم بنفسه من غير صانع واجب و إليه أشار بجمله المقيس عليه .

الثالثة : أن العالم حادث والاستدلال على حدوثه بجميع أقسامه وكونه مسبوقا بالعدم بوجوه :

الأول : أن الجسم يقوم به الحادث ، وهو ضرورى لما نشاهده من الحركات وتجدد الأعراض ولا شىء من القديم كذلك و إليه أشار بقوله : « فى سفينة مشحونة بالأحمال احتوشتها فى لجة البحر أمواج متلاطمة » .

الثانى : أن الأجسام لاتخلو عن الحوادث من الأكوان والتأليف وما يتبعهما من الأعراض ولا توجد بدون التمايز ، وهو بالأعراض لتماثل الجواهر الفردة التى يتألف منها

---

(١) سورة الشورى آية ٣٣ .

(٢) سورة النحل آية ٨٨ .

(٣) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

(٤) لعلها نسبة إلى القشر الذى هو ظاهر الشجر . فكأنه يقول : التشنيع عليهم أمر ظاهرى خال عن التحقيق .

الأجسام ، والأعراض لاتبقى زمانين ، وكل مالا يخلو عن الحادث فهو حادث بذاته وصفاته وأحواله ، و إليه أشار بقوله : « قيام هذا العالم على اختلاف أحواله وتغير أموره وأعماله » .

الثالث : أن كل جسم ممكن لأنه مركب ، وكل ممكن وجد مسبوق بالعدم ، إذ لا يتصور الإيجاد إلا عن عدم و إليه أشار بقوله : صانع ومحدث مع قوله فى الدليل السابق « لما يرى من خلق السموات والأرض » .

الرابع : أنه لو وجد جسم قديم لكان فى الأزل إما متحركا أو ساكناً والكل باطل ، لأن ماهية الحركة المسبوقية بالغير[1] وماهية الأزلية عدم المسبوقية بالغير فيتنافيان ، وماهية السكون كونان فى آنين فى مكان واحد فهو يقتضى المسبوقية بالغير المنافية للأزلية ، و إليه أشار بقوله : وتغير أموره وأعماله مع قوله فى الدليل اللاحق : والعالم يتغير من حال إلى حال .

الرابعة : إثبات شمول قدرته تعالى لجميع الجواهر والأعراض بمعنى أنه يصح منه الفعل والترك ببيان حدوث العالم بأقسامه أى ماسوى ذاته تعالى وصفاته ، إذ لا يمكن إثبات قدرته تعالى بحدوث الأعراض فقط أو بإمكانها كما قيل لبقاء احتمال كونه موجباً بالذات يصدر عنه قديم يكون مبدأ الحوادث كالعقل الفعال عند الفلاسفة كما أشير إليه فى مبحث القدرة من شرح المواقف والمقاصد بل يتوقف إثبات وجوده تعالى ووحدته واتصافه بصفات الكمال و إثبات الرسالة وأحكام شرع ذى الجلال على إثبات حدوث العالم والاستدلال كما فى التسديد ومزيد بيانه فى الوافى شرح المنتخب .

الخامسة : الرد على الفلاسفة المخالفين فى حدوثه حيث ذهبوا إلى قدم العالم من العقول والأفلاك والنفوس الناطقة ونوع العناصر ؛ أى العقول العشرة والأفلاك السبعة بذواتها دون صفاتها عند متقدميهم ، و بموادّها وصورها الجسمية والنوعية وأعراضها المعينة من المقادير والأشكال عند متأخريهم و بنفوسها ومطلق الحركة والوضع فيها دون الشخصية والعنصريات بموادها وصورها الجسمية والنوعية عندهم والنفوس الناطقة عند بعضهم واستدلوا عليه بوجوه :

---

(١) أى وهو السكون .

الأول : أن المؤثر إما أن يستجمع فى الأزل جميع مايتوقف عليه تأثيره أو لا ، والثانى إن لم يتوقف على شرط يستلزم الترجيح بلا مرجح و إلا يستلزم التسلسل ، والأول يستلزم قدم الحادث فثبت التأثير فى الأزل . وأجيب عنه بالنقض بما اعترفوا به فى الحوادث اليومية لجريان ما ذكروا فيها بعينه ، ولا مخلص لهم بأنها تستند إلى الحوادث الفلكية لالتزامهم لكون كل منها مسبوقا بآخر لا إلى نهاية لما مر من استحالة التسلسل مطلقا ، ولو سلم عدم استحالته فى مثله فهو معارض بجريان مثله فى الأجسام فيجوز أن يكون حدوثها مشروطًا بشرط مسبوق بآخر لا إلى نهاية .

و بالحلّ بأن التأثير وترجيح الفاعل المختار لأحد مقدوريه ، إنما هو بمجرد الإرادة ولا حاجة فيه إلى مرجح ينضم إليه .

فالفاعلية بمعنى تعلق التكوين حادثة بمجرد الإرادة المتعلقة بالمقدور ، و بالمعارضة بجواز ترتب الإرادات أو ترتب تعلقات إرادة قديمة إلى ما لا يتناهى ، وكذا حدوث تعلقها فى وقت معين بلا سبب مخصص لأن التعلق اعتبارى ، ولا تعلل الإرادة والاختيار كما لايعلل الإيجاب .

و بالجملة فاعليته تعالى وتأثيره إما أن تكون أزلية أو حادثة بالنسبة إلى جميع العناصر والأفلاك بذواتها وصفاتها أو تكون أزلية بالنسبة إلى البعض وحادثة بالنظر إلى البعض الآخر ، ويبطل الأول لزوم انتفاء الحوادث اليومية والضرورة شاهدة بثبوتها ، و يبطل الثالث لزوم الترجيح بلا مرجح فتعين الثانى وهو المطلوب .

الثانى : أن المادة قديمة و إلا لاحتاجت إلى مادة أخرى وتسلسلت وأنها لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية فيلزم قدم الجسم لقدم جميع أجزائه . وأجيب بمنع تركب الجسم من المادة والصورة ومنع قدم المادة ؛ لأن قدمها إنما يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد المتفرع على الإيجاب بالذات وهو باطل ، و بمنع عدم خلوها عن الصورة .

الثالث : أن الزمان قديم و إلا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزمانى فيكون الزمان موجوداً حين مافرض معدوماً ، هذا خلف . وأجيب بمنع تحقق التقدم الزمانى لكونه فرع وجود الزمان وهو ممنوع ، ولو سلم تحققه

فى الجملة فليس تقدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين بل بالذات لتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض .

الرابع : إمكان وجود العالم لا أول له ، وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى إلى الإمكان الذاتى وهو يرفع الأمان عن البديهيات لجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ، وكذا إمكان تأثيره تعالى فى العالم لا أول له وإلا لزم الانقلاب المذكور فيجب الجزم بامكان وجود العالم فى الأزل وهو يبطل الدلائل على امتناع وجوده فى الأزل .

وأجيب بمنع استلزام أزلية الإمكان إمكان الأزلية ، فقولهم إمكان وجود العالم فى الأزل إن أريد به أن وجوده فى الأزل ممكن على أن يكون قولهم فى الأزل متعلقا بالوجود ، فهو ممنوع لجواز أن يكون وجوده فى الأزل ممتنعاً ، وإن أريد به أن إمكان وجوده فى الجملة مستمر فى الأزل على أن يكون قولهم فى الأزل متعلقاً بالامكان فسلم ، ولا يلزم منه أن يكون وجود العالم فى الأزل ممكناً لجواز استحالة الوجود الأزلى مع كونه متصفاً فى الأزل بامكان الوجود فيما لا يزال ، وهذا مابينه جمهور المحققين بأنا إذا قلنا : إمكانه أزلى فالأزل ظرف للإمكان فيلزم كون ذلك الشىء متصفاً بالإمكان اتصافا مستمراً غير مسبوق بعدم الاتصاف ، وهذا ثابت للعالم قبل وجوده ؛ و إذا قلنا أزليته ممكنة ، فالأزل فى المعنى ظرف لوجوده ، أى وجود المستمر الغير المسبوق بالعدم ممكن ، ومن المعلوم أن الأول لايستلزم الثانى لجواز أن يكون وجود الشىء فى الجملة ممكناً إمكانا مستمراً ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا أصلا بل ممتنعاً ، ولا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشىء من قبيل الممتنعات لأن الممتنع هو الذى لايمكن وجوده بوجه من الوجوه ، ولم يرض السيد الشريف هذا وادعى الاستلزام بينهما وقال[1] فى إثباته : إن إمكان الشىء إذا كان الشىء مستمراً فى الأزل لم يكن هو فى ذاته مانعاً من قبول الوجود فى شىء من أجزاء الأزل فيكون عدم منعه أمراً مستمراً فى جميع تلك الأجزاء ، فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود فى شىء منها بل جاز اتصافه فى كل منها لا بدلاً فقط بل ومعاً أيضاً وجواز اتصافه فى كل منها معاً هو إمكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته ، فأزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية ، ورد بأن

---

(١) أى فى المواقف .

مقدمات دليله مسلمة إلى قوله : لم يمتنع من اتصافه بالوجود فى شىء منها ، لأنه إما أن يتعلق بعدم المنع على معنى أنه لايمتنع فى شىء من أجزاء الأزل من الوجود ولو فيما لايزال فهو بعينه أزلية الإمكان ، ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الأزلى الذى هو إمكان الأزلية ، وإما أن يتعلق بالوجود على معنى أنه لايمتنع من الوجود فى شىء من أجزاء الأزل فهو بعينه إمكان الأزلية والنزاع فيه فيكون مصادرة على المطلوب .

والدليل الثالث : ما أشار إليه بقوله فيما رواه الإمام أبو شكور السالمى فى التمهيد وجمال الدين الكازروى[1] فى سير المضمرات عن الإمام أنه قال فى الرواية المزبورة (وكذا خروج الجنين) الولد المستبين الخلقة (من بطن أمه) ملابساً (بصورة حسنة) من استواء القامة وتناسب الأعضاء ، واعتدال التخطيطات المقدارية والأوضاع المتلائمة والإتقان والإحكام البالغ أقصى الغاية والحكم والمصالح البالغة فيما عرف خمسة آلاف (ليس) بالضرورة (من) تأثير (نجم) من السيارات عديم الشعور كما زعمه المنجمون والصابئون من أن الكواكب المتحركة بحركات الأفلاك هى العلل لحدوث الحوادث الواقعة فى العالم من الجواهر والأعراض متمسكين بدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة فى جوف فلك القمر وجوداً وعدما مع مالتلك الكواكب من الأوضاع فى البروج كما يشاهد فى الفصول الأربعة وتأثيرات الطوالع (ولا) من (طبع) من القوى البسيطة والمركبة العديمة الشعور بالضرورة وإليه أشار بعدم التعرض للاستدلال للإحالة إلى الضرورة فليس التأثير من الطبع كما زعمه الطبيعيون من أن الطبائع هى العلل للحوادث متمسكين بأنه يكون من اجتماع الماء والأرض النبات ولا بد فيه من هواء يتخلل[2] بين أجزائه ومن حرارة طابخة، إذ لوفقد أحدها أو لم يكن على ماينبغى فسد الزرع ، كما إذا ألقى البذر فى موضع لايصل إليه الهواء وحر الشمس ؛ ومن النبات يحصل بعض الحيوان لأنه غذاؤه ومنهما يحصل الإنسان لأنه متولد من المنى المتكون من الغذاء الذى هو نبات أو حيوان وكذا

---

(١) اضطربت الأصول التى بين أيدينا فى رسم هذه الكلمة حتى أننا لم نجد نسخة تتفق مع الأخرى ففى : « ب » ـ الكازروى ـ وفى : « ط » الكمازوروى ـ وفى كشف الظنون : « الكادورى » وفى الطبقات السنية فى تراجم الحنفية للتميمى الكاروزى وعبارته : « يوسف بن عمر بن يوسف الصوفى الكاروزى المعروف ببنيرة شيخ عمر صاحب كتاب المضمرات شرح مختصر القدورى ، كذا ذكر فى ديباجة الشرح المذكور ، قاله المفتى محمد بن الياس ، ومن خطه نقلت اهـ كلام التميمى فى الطبقات .

(٢) هكذا فى « ب » وفى ط ، غ « يتخلخل » والصواب مافى « ب » .

يحصل منهما بعض الحيوان الذى غذاؤه منهما والطبيعة المصورة التى فى الرحم تفيد الأجزاء المتخالفة الحقيقة بالصور والقوى والأشكال والمقادير التى بها يصير مثلاً بالفعل لمن فصلت منه البذر (بل من تقدير صانع) متقن للأفعال ، فإن الصنع إجادة الفعل كما فى المفردات ، والتقدير بمعنى التخصيص الذى هو نتيجة الإرادة أو نتيجة الحكمة كما فى التعديل وغيره (حكيم عالم) بالأشياء على ماهى عليه الآتى بالأفعال على ما ينبغى . يعنى أن اختصاص كل واحد من الأجسام بصفته وصورته جائز ممكن فلا بد له من مخصص حكيم .

وتقريره أن اختصاص كل واحد من الأجسام بصفته المعينة وصورته المشخصة والإحكام إلى الغاية لابد وأن يكون من الجائزات ولابد للجائز من مرجح ، فإذا كان واجباً حكيماً فذاك المطلوب ، وإن كان ممكناً كنجم أو طبع احتاج إلى مؤثر فلا بد من الانتهاء إلى الواجب الحكيم ؛ وإلا لزم الدور أو التسلسل وكلاهما باطل لما مر .

وتقريره على طريقة الحدوث : أن المؤثر فى الموجودات المقدر لما يخصها من الهيئات إن كان واجب الوجود حكيماً فذاك وإن كان ممكناً فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته حكيم محدث للعالم ومقدر لأموره ، والأولان باطلان لما مر فتعين الثالث وهو المطلوب .

وأصل الدليل مأخوذ من قوله تعالى : « هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ[1] » ؛ حيث دل إيراده فى معرض الاستدلال على أنه يعلم علما ضرورياً ، ويستدل به على غيره كما فى شرح المواقف .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن من تأمل فى عجائب الأفعال الحادثة فى عالم الطبيعة البالغة من الإتقان والإحكام أقصى الغايات وكان راجعاً إلى فطنة ولم يعم بصيرته التقليد علم بالضرورة أنها لا يمكن أن تستند إلى قوى بسيطة أو مركبة عديمة الشعور سيما ما يحدث فى الحيوانات من الصور والأشكال والتخطيطات المقدارية والأوضاع المتلائمة فى الرحم وما يفاض فيه من الصور النوعية والقوى التابعة لها على تلك المادة المتشابهة الأجزاء ، وما يراعى فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الأوهام وعجزت عن إدراكها العقول والأفهام ، مما قد بلغ

(١) سورة آل عمران آية ٦ .

المعروف منها فى كتب منافع الأعضاء وأشكالها ومقاديرها ، وأوضاعها خمسة آلاف ، ومالم يعلم منها أكثر مما علم ، كما فى المواقف وأوائل التفسير الكبير للرازى .

الثانية : أن استدلال المخالفين بمقابلة الضرورة سيما الاستدلال بالدوران فانه لايفيد العلية ، والمدار قد يكون دائرا مع الاستدلال فى المضامين ، فيلزم أن يكون كل واحد منهما علة للآخر وهو باطل قطعاً ، وقد يتخلف فى التوأمين ، فان أحدهما قد يكون فى غاية السعادة والآخر قد يكون فى غاية الشقاوة ، والتفاوت درجة واحدة بينهما فى وقت الولادة ، وأنه لايوجب التغيير فى الأحكام اتفاقا ، ولا يعلم كون اجتماع الماء والأرض والهواء والحرارة سبباً لتكوّن الحيوان منها ، ولم لايجوز أن يكون تكونه فى حال اجتماعها لامنها ، بل بخلق الله تعالى إياه من العدم فى تلك الحالة بإجراء العادة كما دل البراهين القطعية .

الثالثة : أن الجسم لايخلو عن شكل لتناهيه ، فإن الشكل والصورة إحاطة حد أو حدود وإليه أشار بالتعرض للصورة .

والدليل الرابع : ما أشار إليه فيما رواه الإمام أبو محمد عبد الله الحارثى فى الكشف ، والفقيه عطاء الجوزجانى فى شرح الفقه الأبسط ، وحافظ الدين الكردرى فى المناقب الصغرى ، وصارم الدين المصرى فى نظم الجمان عن أبى يوسف عن الإمام أنه قال : (والعالم) أى ما يعلم به الصانع وصفاته من الجواهر والأعراض (يتغير من حال إلى حال) فى الأكوان والأمثال المتجددات ، والتغير لابد له من مغير) لا يتغير كما هو المتبادر ، والاحتياج إلى المغير المرجح ضرورى فى الممكن المتغير (فدل تغيره على وجود مغير له غالب) على أمره (هو الصانع) الواجب المتقن لفعاله ؛ يعنى أن كل موجود من العالم يشاهد تغير حاله وانقلابه من العناصر والحيوان والمعادن والنبات ، ولابد له من مغير صانع .

وتقريره : أن كل موجود من العالم كانت حقيقته قابلة للتغير والعدم فانه يكون نسبة حقيقته إلى الوجود وإلى العدم على السوية ، وكل ما كان كذلك لم يكن وجوده راجحاً على عدمه إلا لمرجح وهو لابد وأن يكون موجوداً ، فإن كان ممكنا عاد الكلام فيه ولزم الدور أو التسلسل ، وكلاهما باطل كما مر ، فثبت الانتهاء إلى مرجح واجب الوجود غالب لذاته .

وتقريره على طريقة الحدوث : أنه لاشك فى تغير العالم وحدوث أحواله ، وكل حادث

ممكن ، وإلا لم يعدم ولم يوجد فله مؤثر وذلك المؤثر يكون لامحالة واجبا غالبا ، أو منتهيا إليه لاستحالة الدور أو التسلسل ، وأصل الدليل مأخوذ من قوله تعالى : « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ[1] » [وبين المقام تنبيها على ضرورية دلالة الموجود المحدث على وجود المحدث بقوله فيه (كوجود بناء مشيد) أي محكم (في عرصة بعد أن لم يكن) فيها مادته وصورته كما دل الإطلاق (يدل على وجود بان بناه) بالضرورة[2]] وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الوجود عين الموجود كالوجوب فإنه المتبادر من التمثيل ، وأنه معلوم بداهة ، وقد ينبه عليه بأنه التحقق حقيقة مخصوصة ، وأنه الثابت العين ، وأنه مايعلم و يخبر عنه ، وأنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل [فالوجود ليس زائداً على الذات في لواجب والممكنات عند الماتريدية واختاره الأشعري كما في التعديل ، وأوائل شرح المشكاة للهروي خلافا لجمهور الأشاعرة والمعتزلة مطلقا ، وللفلاسفة في الممكنات من الموجودات ، وليس النزاع في مفهوم الذات كما قاله صاحب الصحائف ، إذ لايتصور نزاع في أن ذات الإنسان نفس ذاته وماهيته ، فضلا عن الاحتياج إلى الاحتجاج ، بل النزاع في الوجود المقابل للعدم ، وهو معنى الكون .

وحاصله أن الكون عرض قائم بالذات بعد كون الذات ذاتا ، وثبوت هويته في الأعيان أوهو نفس كون الذات ذاتا بمعنى أنه ليس لكل من الماهية والوجود هوية ممتازة عن الآخر فيصدق مع عدم الهوية الخارجية للوجود لكونه من المعقولات الثانية ومع زيادة الوجود في المفهوم والتعقل فإنهم وإن نفوا الوجود الذهني فهم قائلون بمغاير بعض الأمور للبعض بحسب المفهوم والتعقل كما سيأتي ، فليس النزاع فيه مبنيا على النزاع في الوجود الذهني . كما قال صاحب المواقف ، ولا لفظيا مرتفعا ببيان أن المراد الزيادة في التصور وعدمها في الهوية كما قال صاحب المقاصد ، فإنه متصادم لنتائج الأذهان مطالب بقواطع البرهان .

ولا يرد ماذكره شارح المواقف أنه لو اتحد الوجود بالسواد مثلا في الخارج لكا

---

(١) سورة آل عمران آية ١٩٠ .

(٢) مابين الحاصرتين سقط من نسخة الدار « ١ » وثابت فيما عداها .

محمولا على تلك الذات مواطأة كالسواد ، وأيضا لم يكن لأحد شك فى أن الوجود موجود ، كما لاشك فى أن السواد موجود ، فالهوية الثابتة فى الأعيان هوية السواد ، والوجود عارض لها ، ويمتاز عنها فى العقل فقط ، ويندفع القول بأن عروض الوجود غير معقول كما قاله صاحب المقاصد ، وتمسك القائلين بالغيرية مع جوابه مذكور فى المطولات ، وكذا الوجوب ليس زائداً على الذات ، وإليه يلوح عدم بيان الزيادة فى محل الحاجة إليه ، وهو مختار محقق الماتريدية ، والأشعرى كما فى شرح التعديل وغيره ، فليس الوجوب اعتباريا ولا عدميا ، لأن الوجوب تأكد الوجود ، ولا يرد أن نفى قابلية العدم يؤكده مع أنه عدمى ، لأنه وإن كان فى اللفظ كذلك فليس فى الحقيقة كذلك ، فإن صدق العدم على الشئ لايوجب العد من العدم . وقال جمهور الأشاعرة والمعتزلة بكون الوجوب أمراً اعتباريا ، وليس النزاع فى الوجوب بمعنى الاستغناء فى الوجود عن الغير ، فإنه اعتبارى اتفاقا كالإمكان والحدوث والبقاء والقدم ، والوحدة الذاتية والعرضية ، بل فى الوجوب بمعنى تحقق الحقيقة فى نفسها بحيث يتنزه عن قابلية العدم كما صرح به فى التعديل ، ويعبر عنه بكون الذات مقتضياً لوجوده فى الخارج اقتضاء تاما .

وجوّز صاحب المواقف كون النزاع فى الوجوب بمعنى مابه يتميز الذات عن الغير ؛ لكن مايتميز به الذات هو الذات كما صرح به ، وإطلاق الوجوب عليه مجاز بتأويل الواجب وإرادة مبدإ الوجوب فيكون النزاع لفظياً مرتفعاً ببيان أن العينية باعتبار ماصدق عليه مايتميز به الذات ؛ والغيرية باعتبار مفهوم مابه تتميز الذات فإنه عارض اعتبارى من عوارض حقيقة الواجب والظاهر الأول ، وليس المراد من اقتضاء الذات مايتبادر منه من النسبة ، فإن كون الوجوب نسبة يبطل القول بالعينية . وبالعكس[1]] .

الثانية[2] : أن الوجود هو التحقق فى الأعيان [دون الأذهان ، وإليه أشار البيان بوجود البناء ، وعدم بيان الوجود فى الأذهان فى موضع البيان ، واختاره جمهور المتكلمين ، فلا وجود فى الأذهان بمعنى الوجود الذى لايترتب عليه الآثار كالإضاءة والإحراق للنار ،

---

(١) مابين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار « ا » وثابت فيما عداها .

(٢) قوله : (الثانية) فى نسخة الدار « ا » (الرابعة) .

ويسمى ظليًّا ، وغير أصيل كما ذهب إليه الفلاسفة وبعض المتكلمين ، ومرادهم وجود نفس الماهية الموصوفة بالوجود الخارجى ، ولذا قيل : الأشياء فى الخارج أعيان وفى الذهن صور . فلا عسر فى تحريره كما ظن صاحب الصحائف ، واستدل الجمهور بوجهين :

الأول : أنه قسم من الخارجى بمعنى أن تخيل الذهن الصورة موجود فى الخارج ، فادراك النقيضين موجود خارجا ، لا أن اجتماعهما ماهية أوصورة موجودة فى الذهن ، فإن الممتنعات ليس لها ماهيات وحقائق موجودة فى العقل .

الثانى : أن الوجود عين الماهية والذات فلا وجود لها فى الذهن ، وإنما يتعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ، ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم من غير حصول شئ فى العقل ، واقتضاء الثبوت فى الجملة كما فى شرح التعديل وشرح المقاصد فلا يشكل بنفيه إثبات قدم العلم ونحوه مما أخذ الإضافة فى مفهومه ، فاستدلال المثبتين مع نفيه مذكور فى المطولات[1]] .

الثالثة[2] : أن دلالة الموجودات الحادثة على وجود محدث لها ضرورية قد ينبه عليه بأن من رأى بناء رفيعاً جزم بأن له بانياً كما ذهب إليه الجمهور .

الرابعة[3] : أن فى الوصف بالتشييد والإحكام إشارة إلى أظهرية دلالته على محدثه وعلى علمه وقدرته ، وغير ذلك من الصفات المتوقف عليها الإحداث .

الخامسة : [أن الأجسام باقية أى غير متجددة كالأعراض مما سوى الألوان والأشكال والإدراكات والملكات فإن الحق أن العلم ببقائها بمنزلة العلم الضرورى ببقاء الأجسام من غير تفرقة ، وإن كان مذهب الأشاعرة امتناع بقائها مطلقا كما فى شرح المقاصد ، أما بقاء الأجسام فإن الضرورة الحسية حاكمة بذلك . وفى قوله فى عرصة إشارة إلى أن الأجسام لاتخلو عن حيز أى فراغ تشغله وهو ضرورى لأن الجسم من أقسام الجوهر المتحيز[4]] .

---

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار « ا » وهى محفوظة تحت رقم (٢٢٤) وثابت فى عداها .

(٢) قوله : (الثالثة) فى نسخة الدار « ا » (الثانية) .

(٣) قوله : (الرابعة) فى نسخة الدار « ا » (الثالثة) .

(٤) ما بين الحاصرتين وقع فى نسخة الدار « ا » رقم ٢٢٤ جزء من الرابعة ، وبدل قوله : « الأجسام إن الأقسام » وهو تصحيف ظاهر .

السادسة[1] : أن فى قوله « مغير له غالب هو الصانع » إشارة إلى الأخذ من قوله تعالى : « وَاللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ[2] » وإلى برهان التمانع المشار إليه فى قوله تعالى : « وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ[3] » ، وفى قوله : « لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا[4] » وقوله تعالى : « إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ[5] » ويقرر بوجوه :

الأول : أن الإله لو تعدد — فقدرة كل منهما وإرادته كافية فى الحدوث والتغير — أوْ لاَ ؟

وعلى الأول : يلزم اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد ، وعلى الثانى يلزم العجز المنافى للألوهية ، ولايمكن التوارد والاتفاق على الإيجاد بالاشتراك مع القدرة بالاستقلال ؛ لأن تعلق إرادة كل واحد إن كان كافياً لزم المحذور الأول وإلا لزم الثانى ، وإليه أشار بقوله : « مغير له غالب » .

الثانى : أنه لو تعدد لكان العالم محتاجا إلى كل منهما ومستغنياً عنهما لكونهما مبدأين مستقلين له ، واللازم باطل بالضرورة ، وإليه أشار بقوله : غالب هو الصانع .

الثالث : أنه لو تعدد لجاز أن يريد أحدهما شيئا والآخر ضده الذى لا ضد له غيره كحركة زيد وسكونه ، فيمتنع وقوع المرادين وعدم وقوعهما ؛ لامتناع ارتفاع الضدين المذكورين واجتماعهما فتعين وقوع أحدهما ، فيكون مريده هو الإله دون الآخر لعجزه ، فلا يكون الإله إلا واحداً ، وإليه أشار بقوله : «فدل تغيره على وجود مغير له غالب — هو الصانع » .

السابعة[6] : نفى الهيولى القديمة ، والصورة كما قالت الفلاسفة ، وإليه لوّح بقوله : كوجود بناء مشيد فى عرصة بعد أن لم يكن يدل على وجود بان بناه ، أى بعد أن لم يكن فيها هيولاه ولا صورته كما دل الإطلاق والسياق ؛ فالأجسام مركبة من الجواهر

---

(١) (قوله : السادسة) فى نسخة الدار « ا » رقم ٢٢٤ «الخامسة» .
(٢) سورة يوسف آية ٢١ .
(٣) سورة المؤمنين آية ٩١ .
(٤) سورة الأنبياء آية ٢٢ .
(٥) سورة الملك آية ٣٠ .
(٦) (قوله : السابعة) فى نسخة الدار « ا » رقم ٢٢٤ « السادسة » .

الفردة الغير المنقسمة كما اختاره المتكلمون ، واستدلوا على إثباتها و إبطال الاتصال في نفسه بوجوه :

الأول : أن القابل للقسمة لو لم يكن منقسما بالفعل إلى أجزاء لا تتجزأ بل واحداً في نفسه كما هو عند الحس لكان معروضا للوحدة ، فإذا انقسم لزم انقسام الوحدة لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال واللازم باطل ، لأن الوحدة لا تنقسم أصلا ، إذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام .

الثاني : أنه لو لم يكن منقسما ، وكان واحداً لكان تقسيم الجسم وتفريق أجزائه إعداما له بالكلية لأنه عند التفريق يزول الهوية الواحدة ، وتحدث هويتان أخريان بالضرورة ، واللازم باطل للقطع بأن شق البعوض البحر بإبرته ليس إعداما له و إحداثا لبعض آخر[1] .

الثالث : أنه لو لم يكن الجزء ، أي الجوهر الغير المنقسم عقلا ولافرضا ولاوهما موجوداً في الجسم لما كان الجبل أعظم من الخردلة ، لأن كلا منهما حينئذ قابل لانقسامات غير متناهية ، فيكون أجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل ، وهو المعنىُ بالتساوى في عبارة المشايخ .

الرابع : أنه لو لم ينته انقسام الجسم إلى شيء لايقبل الانقسام لكان امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناهي القدر لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد .

وتمسك الفلاسفة مع جوابه مذكور في المطولات .

ثم أشار إلى أنه يثبت بمجرد العقل وجوب الإيمان بالله تعالى ؛ ودلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، ووجوب تصديقه ، وحرمة الكفر والتكذيب (وقال في كتاب العالم ويعرف) بالصدق (الرسول) فيما جاء به من الأحكام الاعتقادية والعملية (من قبل) تعريف (الله) تعالى بتركيب العقول والاستدلال به على حقية ماجاء به بدلالة معجزاته ، فأشار إلى أن وجوب تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم .

وحسن ذلك بمعنى استحقاق المدح والثواب عليه في حكم الصانع عقلي يجزم به العقل إجمالا بتوفيق الله تعالى للاستدلال ، لا بالسمع والأخذ من قبل الرسول لتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته فيستحيل إثباته به .

---

(١) هكذا في الأصول ، والذي في ــ المواقف ، والمقاصد ، وشرح هداية الحكمة للميبذي ــ « وإحداثا لبحرين آخرين » .

واستدل على ذلك بوجهين :

الأول : ما أشار إليه بقوله فيه : (لأن الرسول) لإرشاد العباد (وإن كان يدعو) من أمر بدعوته من قابل للحق راشد وجاحد لإلزام الشرع معاند كما دل عليه الإطلاق (إلى) دين (الله) تعالى بما جاء به من معجزاته الدالة على حقية أحكامه الاعتقادية والعملية (لم يكن أحد) ممن بلغته دعوته (يعلم) ويصدّق (بأن) الأمر (الذى يقول الرسول) صلى الله عليه وسلم ويدعو إلى التصديق به من وحدانية الصانع المتعال واتصافه بصفات الكمال وسائر ما جاء به من الأحكام على الإجمال (حق) مطابق للواقع واجب قبوله (حتى يقذف الله) ويلقى (فى قلبه) أى عقله الحالّ فيه (التصديق) الراجع إلى الكلام النفسى (والعلم) المشروط به التصديق (بالرسول) وحقية دعواه بتوفيقه للاستدلال عليه برؤية بعض معجزاته أو بإلقاء التصديق فى قلبه بطريق الفيض من غير تجشم[1] نظر وكسب . يعنى أن ثبوت الشرع وما يقول الرسول عند المكلف الذى يدعوه الرسول إلى التصديق به موقوف على وجوب الإيمان والتصديق عنده لا فى نفس الأمر ، فلو توقف وجوب الإيمان والتصديق على الشرع لزم الدور وإفحام الرسل فهو ثابت عقلا بقذف الله فى قلبه التصديق والعلم .

وتقريره : أن المكلف المراد إلزام الشرع لو قال : لا أصدق ولا أنظر فى معرفة صدقه ما لم يجب التصديق والمعرفة عندى فحينئذٍ يتوقف ثبوت الشرع على ثبوت كون التصديق ومعرفة صدقه واجبين ، فلو استفيد من الشرع توقف على ثبوت الشرع ولزم الدور أو التسلسل والإفحام فى مقام الدعوة والإلزام . وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن وجوب الإيمان بالله تعالى ، ووجوب تصديق النبى عليه الصلاة والسلام لا يتوقف على الشرع لأن ثبوت الشرع عند المكلف المراد إلزامه يتوقف على الإيمان بوجود البارى تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه ، وبنبوة النبى وبدلالة معجزاته وعلمه بوجوب التصديق بذلك كله ، وإليه أشار بقوله : لأن الرسول وإن كان يدعو إلى الله تعالى لشمول دعوته الراشد والمعاند ولذا عمم بقوله لم يكن أحد يعلم بأن الذى يقول الرسول حق إلى آخره فلا يتوجه منع صاحب التلويح توقف الشرع على وجوب الإيمان ونحوه

(١) أى تكلف .

مستنداً بأن توقف التصديق بثبوت الشرع على الإيمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي ودلالة معجزاته لايقتضى توقفه على وجوب الإيمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته أنه يتوقف على نفس الإيمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الإيمان ونحوه على الشرع .

الثانية : أن فى قوله لم يكن أحد يعلم فى مقام نفى اللزوم عنده إشارة إلى أنه يترتب الإثم على ترك النظر الواجب فى نفس الأمر بعد ظهور المعجزة و إدراك مدة التجربة لا فى اعتقاد المكلف ولا بالنسبة إليه ، فليس للمكلف المعاند أن يقول : لا أنذم على نظر لم يجب ولا يجب عندى مالم أنظر ، وأن لا يأثم بترك النظر إذ لم يثبت بعد وجوب شىء ؛ لأن الجهل ليس بعذر بعد ظهور المعجزة و إدراك مدة التجربة كما صرح به فى قوله : «ولا عذر لأحد فى الجهل بخالقه» ، فلا يرد ما فى المواقف وغيره أنه مشترك الإلزام إذ لو وجب بالعقل فبالنظر اتفاقا ، فيقول المكلف حينئذ لا أنظر مالم يجب ولا يجب مالم أنظر . لا يقال قد يكون وجوب النظر فطرى القياس إذ من القضايا التى قياساتها معها فيضع النبى له مقدمات ينساق ذهنه إليها بلا تكلف و يفيده العلم بوجوب النظر ضرورة . لأنا نقول له أن لا يستمع إليه ولا إلى كلامه الذى أراد به تنبيهه ، ولا يأثم بترك النظر والاستماع إذ لم يثبت بعد وجوب شىء أصلاً فلا يمكن الدعوة و يلزم الإفحام .

الثالثة : أن إثبات الرسالة على المكلف يتوقف على معرفته وجود الصانع المتعال وكونه واجباً واحداً بالذات متصفاً بصفات الكمال باعثاً للرسول آمراً بما جاء به من العقائد والأعمال و إليه أشار بقوله : « و يعرف الرسول من قبل الله » ، وقوله بعده : بما عرفهم الله من التصديق بالرسول لتوقف ثبوت الرسالة فى نفس الأمر على تلك الأمور وكذا إثباته على المكلف واستلزام وجوب الوجود الوحدة بالذات بمعنى التنزه فى ذاته عن أنحاء التعدد والتركب والمشاركة فى الحقيقة وخواصها كما صرح به البيضاوى وغيره ، ولذا بنى المتكلمون برهان التمانع المثبت للوحدة على الوجوب لذاته كما بنى الفلاسفة عليه دلائل الوحدة و بينوا استلزام التعدد للإمكان كما فصل فى محله وعن هذا قال بعض الأجلة فى رد ما قيل إن التوحيد مما يصح إثباته بالسمع : إن التعدد يستلزم الإمكان على مالخص فى محله وما لم

يعرف أن الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم ينتظم برهان على الرسالة [يعنى أن إثبات الرسالة وما جاء به الرسول من الأدلة السمعية عند المكلف يتوقف على معرفته وجوب وجود الصانع المرسل ووحدته بخروجه عن جميع الممكنات ، فإثبات الوحدة بالأدلة السمعية دور فلا يرد اعتراض صاحب المقاصد بأن غايته استلزام الوجوب الوحدة بالذات ؛ فاثبات الوحدة[1]] لاستلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف .

ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء ، والعلم به لما يشعر سياقه ، أن المراد توقف انتظام البرهان على الرسالة وعلى حقية ما جاء به الرسول بالنسبة إلى المكلف لا بالنسبة إلى نفس الأمر كما ظن على معرفته وجوبَ وجود الصانع المرسل له ومعرفته وحدتَه ، لا توقف معرفة الوجوب على معرفة الوحدة وإن كان الوجوب يستلزمها .

ولا يرد ما قيل إن الرسالة تثبت عند المكلف بمعرفة دليل الصانع ودلالة المعجزة على صدق مدعى الرسالة بلا توقف على معرفة وجوب وجوده كما ظن لتوقف انتهاض دليل الصانع ودلالة المعجزة عند المكلف على وجوب الوجود ومعرفته كما عرف فى مسلك الإمكان والحدوث ، ومنشأ الغلط الغفول عن التوقف بالواسطة ، ولا يتجه ما قيل إنه إن أراد الاستلزام بينا فظاهر أنه ليس كذلك وإن أراد مطلقاً فغير ثابت ، ودلائله مدخولة .

ولو سلم فالعلم بوجوده تعالى لا يتوقف عليه ، أى على العلم بوحدته بانه يثبت بالخروج عن نظام السلسلة لا عن جميع الممكنات لاحتمال تعدد السلاسل لمنع البراهين المقررة فى كتب الفحول احتمال التعدد وعدم الخروج عن جميع الممكنات لتعدد السلاسل لانتظام البرهان بانتهاء سلاسل الممكنات والمحدثات إلى واجب[2] بالذات على ما تقرر فى المسلكين لا لانتهاء سلسلة واحدة كما ظن ولا لاثباتها الاستلزام المذكور ، وأشار إلى أن أصل الدليل مأخوذ من الآية بقوله فيه (ولذلك) أى ولكون معرفة صدق الرسول فيما جاء به من قبل تعريف الله للخلق بتوفيق الاستدلال (قال الله تعالى) مخاطباً لرسوله ومسليا له (إِنَّكَ لَا تَهْدِي) هداية موصلة إلى البغية لا محالة (مَنْ أَحْبَبْتَ) ولا تقدر

---

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار « ا » رقم ٢٢٤ وثابت فيما عداها .

(٢) واحد بالذات « نسخة » .

أن تدخله فى الإسلام وإن بذلت فيه المجهود ولا يجرى الاهتداء على محبتك (وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِى مَنْ يَشَاءُ) أن يهديه فيدخله فى الإسلام بتوفيق الاستدلال وخلق الاهتداء فيمن يختار الهداية ؛ كما كشف عنه قوله تعالى : (وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ[1]) أى سبق علمه بمن يختارها فيهديه كما فى التيسير ، وفيه إشارة إلى أن الآية عامة الصيغة وإن نزلت فى أبى طالب ؛ لأن النبى عليه الصلاة والسلام كان راغباً فى إسلامه لتكفله إياه فى صباه ومنعه عنه فى كبره كما قال ابن عباس رضى الله عنهما .

الثانى : ما أشار إليه بقوله (ولو كانت معرفة الله) بوجوب وجوده ووحدته وصفاته الذاتية والفعلية الشاملة لإرسال الرسول وخلق المعجزة على يده (من قبل) تعريف (الرسول) بما جاء به من الشرع وموقوفاً عليه (لكان المنة على الناس) وهى النعمة التى لايطلب موليها ثواباً ممن أنعم بها عليه ؛ من المنّ : بمعنى القطع ؛ لأن المقصود بها قطع حاجته (فى معرفة الله من قبل الرسول) لحصول نعمة المعرفة من قبله بما جاء به (لا من قبل الله) وحده بتركيب العقول والتوفيق للاستدلال (ولكن المنة من الله) وحده (على الرسول فى معرفة الرب تعالى) بتوفيق الاستدلال كما وفق إبراهيم عليه السلام ، وبالإعلام بطريق الفيض والإفضال كما وقع لبعض الرسل ، وبالعصمة عن الكبائر والكفر فى كل حال (والمنة لله) وحده وإن حصلت بوساطة الرسل (على الناس) المؤمنين (بما عرفهم الله) بتركيب العقول والتوفيق للاستدلال (من التصديق بالرسول) وحقية ماجاء به . يعنى أن معرفة الله تعالى ومعرفة وجوب تصديق النبى لو كان من قبل الرسول وتوقف على الشرع لكان المنة منه ولزم الدور أو التسلسل فهو واجب عقلا بما عرّفهم الله تعالى .

وتقريره : أن تصديق أول أخباره واجب عقلاً ؛ لأنه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر بوجوب تصديقه ، فالنص الثانى : إن كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشىء على نفسه ، وإن كان بنص ثالث لزم التسلسل ، وأيضاً يتوقف وجوب تصديقه على

(١) سورة القصص آية ٥٦ .

حرمة كذبه ، فلو ثبت من قبله لزم الدور أو التسلسل ؛ وأصل الدليل مأخوذ من قوله تعالى : « بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ(١) » ، وأشار إلى تنويره بقوله فيه (ولذلك) أى لكون معرفة وجود الصانع المتعال واتصافه بصفات الكمال بتوفيق الله سبحانه للاستدلال (لاينبغى لأحد أن يقول إن الله يعرف) ويثبت وجوب الإيمان به (من قبل الرسول) بما جاء به من الشرع كما قاله المحدثون وتبعهم الأشاعرة لتوقف ثبوت الشرع عند المكلف على معرفة الله ووجوب الإيمان به و بصفاته الذاتية والفعلية التى منها إرسال الرسول وتشريع الأحكام ، وفيه تلويح بما مر من الإشارة إليه من عدم التبديع فى الخلاف فى التفاريع ، ولذا لم يقل بالتخطئة والتبديع (بل ينبغى أن يقول إن العبد لايعرف شيئا من الخير) وما يليق به فإن الخير حصول الشىء لما من شأنه أن يكون حاصلاً له (إلا من قبل الله تعالى) لتوقف المعرفة على خلق الأسباب التى يتوصل بها الإنسان إلى الحق . يعنى أن معرفة العبد لربه ؛ بل كل مايعرفه من الخير الذى منه معرفة وجوب تصديق النبى فيما جاء به يثبت من قبل الله تعالى بما ركب فى العباد من العقول ووفق للاستدلال من قبل الرسول .

وما قيل فى الاعتراض على الدليل إن وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بأن صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الأدلة القطعية مما لانزاع فى كونه عقلياً كالتصديق بوجود الصانع ؛ وأما بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب فى الآجل فيجوز أن يكون ثابتاً بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة و إظهار المعجزة فإنه بمنزلة نص على أنه يجب تصديق كل ما أخبر به و يحرم كذبه أو بنص «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» ـ مدفوع بأنه لوتوقف الوجوب فيه وحرمة ضده بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب فى الآجل على نص الشارع ، فإن وجب الامتثال بذلك النص فى هذا الواجب فقد دار ، و إن وجب بنص آخر تسلسل ؛ و إثبات المعجزة المقارنة لدعوى النبوة لايتوقف على اعتبار كونها بمنزلة النص فاعتباره غير مفيد وأن ثبوت أصل الشرع موقوف على العلم به عند المكلف المراد إلزامه فكذا ثبوت كل نص من نصوصه ومنه نص وجوب الإطاعة . وفيه إشارات إلى مسائل :

---

(١) سورة الحجرات آية ١٧ .

الأولى : أن أصل الدليل مأخوذ من قوله تعالى : « بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ[١] » وإليه أشار بقوله : إن العبد لا يعرف شيئاً من الخير إلا من قبل الله .

الثانية : الإشارة إلى أن مايعرفه العبد من الخير يتوقف على أمور يجمعها الهداية بنصب الأدلة والإقدار على الاستدلال باعطاء الصحة والقوة وتركيب العقول وتسهيل السبل وكلها من فضله تعالى وإليه أشار بقوله : والمنة لله على الناس بما عرفهم الله من التصديق بالرسول .

الثالثة : أن الهداية تتنوع أنواعا لايحصيها عدّ لأنها منة من الله تعالى : « وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا[٢] » وإليه أشار بقوله : ولكن المنة من الله تعالى على الرسول فى معرفة الرب والمنة لله على الناس ، لكن تنحصر فى أجناس أربعة كما أشار إليه الرازى والبيضاوى :

الأول : الهداية بإفاضة القوى التى بها يتمكن المرء من الاهتداء إلى إقامة مصالحه المعاشية والمعادية ويكون مبدأ لحصول الاهتداء كافاضة العاقلة والحواس الظاهرة وإليه أشار بقوله : « حتى يقذف الله فى قلبه التصديق والعلم » .

الثانى : الهداية بنصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد كما أشير إليه فى قوله تعالى : « وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ[٣] » أى أريناه طريقى الخير والشر ونصبنا له دليلهما فشبه الدليل الواضح بالنجد الذى هو الطريق الواضح المرتفع وسمى إراءة طريق الشر ليحترز منه هداية لكونها خيراً من هذه الحيثية وإليه أشار بقوله : لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه وغيره .

الثالث : الهداية بارسال الرسل وإنزال الكتب كما أشير إليه فى قوله تعالى : « وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا[٤] » ، وقوله : « إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ

---

(١) سورة آل عمران آية ٢٦ .
(٢) سورة إبراهيم آية ٣٤ ، وسورة النحل آية ١٨ .
(٣) سورة البلد آية ١٠ .
(٤) سورة الأنبياء آية ٧٣ .

أَقْوَمُ[١] » ؛ فإن الهداية لما كانت فعل الله و بخلقه عدت من هدايته ؛ وعدت هداية القرآن والرسل بالتوصل و إليه أشار بقوله : لأن الرسول و إن كان يدعو إلى الله .

الرابع : الهداية بكشف الله تعالى على قلوبهم السرائر كما هى عليه و إراءتها بطريق الفيض كما أشير فى قوله : « كُلًّا هَدَيْنَا[٢] » و إليه أشار بقوله : ولكن المنة من الله على الرسول فى معرفة الرب ، ثم أشار إلى أن كفاية الإيمان الإجمالى فى الخروج عن عهدة التكليف فيما لوحظ إجمالاً ، ويشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلا فيكفى فى الإجمال التصديق بجميع ماعلم بالضرورة مجىء الرسول به أو يعلم كل أحد كونه من الدين من غير افتقار إلى الاستدلال كوحدة الصانع وعلمه ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ولو لم يصدق بواحد منها عند التفصيل كان كافراً بالاتفاق كما فى شرح المقاصد وغيره .

(وقال فى الفقه الأكبر : و إذا أشكل) أى التبس ، استعارة كالاشتباه من الشبه كما فى المفردات (على الإنسان) المصدق بما جاء به الرسول إجمالاً (شىء) لاحظه بخصوصه مما علم بالضرورة كونه من الدين (من دقائق علم التوحيد) كشمول علمه تعالى للكليات والجزئيات وحدوث العالم وحشر مافنى من الأجساد ، فكم مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم أصلاً ولم يخطر بباله حديث حشر الأجساد ولكن إذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافراً كما فى شرح المقاصد وأشار إليه بالدقائق ، وإلى التقييد بالضروريات الدينية بذكر التوحيد الذى هو مبناه وأفصح عنه فى فصل خلق الأعمال بالتصريح بعدم الإكفار فى غير الضروريات بالتردد والإنكار وقد مر ضابطه ، وإلى الاحتراز عن الإنكار والتوقف فى علم الأحكام بعدم الإكفار لمنكر الاجتهاديات إجماعاً ، وفيه تصريح بما مر الإشارة إليه من التسمية (فإنه ينبغى له) ويجب عليه (أن يعتقد) و يصدق على الإجمال (فى الحال) من غير إمهال (ماهو الصواب) المحمود بحسن مقتضى الشرع والعقل فى ذلك الشىء الملحوظ بخصوصه والحق (عند الله) أى علمه وحكمه بأن يقول مثلا : إن ما أراد الله سبحانه وتعالى منه فهو حق واقع ، فإن هذا القدر يكفيه

(١) سورة الإسراء آية ٩ .

(٢) سورة الأنعام آية ٨٤ .

(إلى أن يجد عالمًا) بدقائق علم التوحيد (فيسأله) ، وفيه إشارة إلى أن تحصيل دقائق علم التوحيد فرض على سبيل الكفاية كما مر ، وإلى أن من وجد عالمًا ينبغى أن يسأله ما يحتاج إلى السؤال من أمر دينه كما دل الإطلاق بحذف المفعول وإلى الأخذ من قوله تعالى : « فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ[1] » . (ولا يسعه) ولا يجوز له (تأخير الطلب) إذا أمكن له المراجعة إلى العالم بدقائقه (ولا يعذر بالتوقف) فيه أى فيما أشكل عليه من الضروريات لأن التوقف وعدم القول بواحد معين من الطرفين فيما يجب اعتقاده كالإنكار (ويكفر إن وقف) ولم يعتقد إجمالاً أن ما أراد الله سبحانه وتعالى منه حق لعدم العذر فى الجهل بالضروريات الدينية ، فلا يتناول التوقف فى غيرها كما ظن كالتوقف فى قدم الكلام كما نسب إلى أبى عبد الله الثلجى أنه يقول بالمتفق عليه وهو أنه كلام الله تعالى ويتوقف فى المختلف فيه وهو أنه مخلوق أو غير مخلوق وكيف لا ولو أطلق لزم إكفار المنكرين من المعتزلة والنجارية بالطريق الأولى ، فقد أطبق الجمهور على خلافه ونص عليه الإمام فى مواضع من كتابه .

(١) سورة النحل آية ٤٣ .

الباب الثاني

(فى) بيان (الصفات الذاتية) أى المنسوبة إلى ذات الصانع المتعال ، إما بالاتصاف بها من غير قيام معنى به كالصفات السلبية مثل كونه واحداً مجرداً ليس فى جهة ولا حيز ، وكالاضافيات مثل كونه الأول والآخر والقابض والباسط ، أو بالاتصاف بها لقيام معنى به من الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة والإرادة والكلام كما فى شرح المقاصد والصحائف (وما يرجع إليها) أى إلى الصفات الذاتية ، مما يتصف ذات الصانع به من الصفات المتشابهات التى تعتقد مع التنزيه عن إرادة مايوهم ظواهرها من الكيفيات كاليد والوجه والنفس والعين ، ومما يتصف به ذات الصانع من كونه تعالى مرئيا بأبصار عباده المكرمين فى الجنات مع التنزه عن إحاطة البصر والكيفيات ؛ والكون فى شىء من الجهات .

ولما قدم السلبيات فى قوله ذو الجلال والإكرام حيث فسر نعوت الجلال بالسلبيات وصفات الإكرام بالثبوتيات كما فى الصحائف وأشار إليه الرازى والبيضاوى فى مواضع من التفسير ، قدم الإمام من الأقسام الأربعة السلبية (قال فى الفقه الأكبر : والله واحد) أى منزه الذات عن المشاركة فى الحقيقة وخواصها : كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة ، وعن أنحاء التركب والتعدد ومايستلزم أحدهما من الجسمية والتحيز ، وأشار إلى بيان استلزام الوحدة الذاتية للتنزه عن الأمور المذكورة بوجوه ذكرت فيه :

الأول : ما أشار إليه بقوله (لامن طريق العدد) لأنّ الوحدة من طريق العدد غير مختص به تعالى بل هو لازم بين لكل جزئى حقيقى، فهو نفى لإرادته لانفى الوحدة العددية وإليه أشار بذكر الطريق أى المقصد و بين المراد بقوله (ولكن من طريق أنه لاشريك له) فى حقيقة الألوهية وخواصها ، إذ لو كان له شريك فى الألوهية لاستلزم المحال ، لأن مابه التمايز لايجوز أن يكون من لوازم الألوهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال .

الثانى : ما أشار إليه بقوله : (لمْ يَلِدْ) أى لم يصدر عنه ولد ، لأنه لايجانسه شىء

ليمكن أن يكون له صاحبة وولد ولا يفتقر إلى مايعينه ويخلف عنه ، ولأن الوالد عنصر الولد المنفعل بانفصال مادته عنه ، والله سبحانه مبدع الأشياء كلها فاعل على الإطلاق منزه عن الانفعال بالولد (وَلَمْ يُولَدْ) أى لم يصدر عن أصل لأنه واجب الوجود ؛ وكل ما ولد فهو حادث ومن جزئى الأصلين مركب ولا تركيب فيه لاستلزامه الإمكان والاحتياج ؛ لأن كل مركب يحتاج إلى الجزء الذى هو غيره وكل محتاج إلى الغير ممكن ؛ لأن ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافياً فى وجوده ، و إن لم يكن ذلك الغير فاعلا له خارجاً عنه .

الثالث : ماأشار إليه بقوله : (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا) أى لم يكافئه ويماثله (أَحَدٌ) فى حقيقته ، إذ لو ماثله أحد فى حقيقته ، فإن اتفقا على إيجاد كل مقدور لزم التوارد وكون مقدور بين قادرين مستقلين ، وإن اختلفا لزم عجزها أو عجز أحدهما مع الترجيح بلا مرجح لأن المقتضى للقادرية حقيقة الإله وذاته ، والمقدورية إمكان الممكن .

وفيه إشارات إلى مسائل .

الأولى : الرد على قدماء المتكلمين القائلين بأنّ ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الحقيقة ، وإنما يمتاز بأحوال أربع : الوجوب ، والحياة ، والعلم ، والقدرة التامين ؛ لأنه لو ماثل غيره لكان اختصاصه بما به خالف غيره لمخصص ويلزم التسلسل ، ولأنه لايمكن الاشتراك فى الحقيقة مع الاختلاف فى أخص صفاتها .

الثانية : أنه أخذ المرام من سورة الإخلاص الجامعة لأصول التنزيه من تنزيهه تعالى عن الكثرة والتعدد المفاد بقوله : « قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ » وعن النقص والقلة المفاد بقوله « اللهُ الصَّمَدُ » وعن العلة المادية والمعلولية المفاد بقوله : « لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ » ، وعن الشبيه والنظير فى الحقيقة المفاد بقوله : « وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ » مع نهاية الإيجاز وباهر الإعجاز حيث تضمنت الرد على نحو أربعين فرقة ، كما أفرد ذلك بالتصنيف الإمام بهاء الدين ابن شداد كما فى الإتقان .

الثالثة : أنه اكتفى فى المقام عن ذكر الصمد لاستلزام الوحدة عن المشاركة فى الحقيقة وخواصها للصمدية المقتضية لاستغنائه الذاتى عما سواه وافتقار جميع المخلوقات إليه فى الوجود والبقاء ، ولأن اتصاف الواجب تعالى بمعناه معلوم للموحّد وغيره ولذا نكر أحد وعرف

الصمد فى النظم المظيم ، وإنما ذكر فيه تنصيصاً على ماهو كالنتيجة للجملة السابقة باعتبار أن من هو أحد منزه عن سمات النقص من الكثرة والتعدد ولا بد أن يكون مصموداً إليه فى الحوائج ، أو كالدليل عليها باعتبار أن من يكون صمداً على الإطلاق لابد أن يكون أحداً أى منزها عن جميع سمات النقص ، وأشار إلى نفى مايستلزم التركيب والتعدد فيه بقوله : (لا جسم) لأن الجسم مركب يحتاج إلى الجزء فلا يكون واجباً ، ولأنه متحيز وهو أمارة الحدوث ، وفيه إشارة إلى أنه ليس بجوهر ، لأنه متحيز وجزء من الجسم عند المتكلمين ، ولذا اكتفى عنه .

وأما عند الفلاسفة فلأن ماهية الجوهر إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع ؛ أى محل مقوّم للحال ، وذلك إنما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته كما فى المواقف ، وإلى الرد على المجسمة المشبهة وعلى المستترة منهم بقولهم : لا كالأجسام ، كما دل عليه الإطلاق (ولا عرض) لأن العرض محتاج إلى المحل المقوم له والواجب تعالى مستغن عن غيره (ولا حد له) فإن إحاطة الحدود والنهايات فى الأجسام بواسطة الكميات ، وفيه رد عليهم فى قولهم بالتماسّ للعرش (ولا ضد له) لأن التضاد إنما يتصور فيما يتوارد على المحل من أنواع جنس واحد ، والواجب تعالى منزه عن كل ذلك (ولا ند له) أى مناد مخالف فى القوة : من ناددت الرجل : خالفته (ولا مثل له) أى مساو فى القوة بقرينة ذكره بعد نفى الكفاءة فى الحقيقة وذلك لأنه لو كان له مثل أو ند فى القوة لكان كل منهما متمايزا عن الآخر بخصوصه ، فالوجوب والامتياز إن كان من لوازم الحقيقة المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه ، وإن كان من لوازم الحقيقة المشتركة مع الخصوصية يلزم التركيب المنافى للوجوب ؛ وفيه إشارة إلى أنه منزه عن إطلاق الماهية عليه لاستلزامها المجانسة والمماثلة فى الحقيقة ، إذ يقال ماهذا الشىء ؟ أى من أى جنس هو ؛ وعن هذا قال أبو منصور الماتريدى : إن سأل سائل عن الله عما هو ؟ قلنا : إن أردت : ما اسمه ، فالله الرحمن ، وإن أردت : ماصفته ، فسميع بصير ، وإن أردت : مافعله ، فخالق المخلوقات ، ووضع كل شىء موضعه ، وإن أردت : ماماهيته ، فهو متعال عن المثال والجنس ؛ وهو مذهب جمهور المتكلمين ؛ وفى شرح المقاصد ما روى أن أبا حنيفة كان يقول : إن لله ماهية لايعلمها

إلا هو فليس بصحيح ، إذ لم يوجد فى كتبه ولم ينقل عن أصحابه العارفين بمذهبه بل صرح بخلافه فى قوله : نعرف الله حق معرفته كما سيأتى ، ولما كان ما أشار إليه فيما مر من براهين إثبات الواجب وتوحيده دالة على ما ذكر هنا من وجوه تنزيهه اكتفى بذلك فى المقام عن الإشارة إلى براهينه ، وفصل عدم المماثلة والمشابهة بقوله فيه (لايشبه شيئا) من الأشياء (من خلقه) فى صفة من الصفات وحال من الأحوال كما دل عطفه على قوله : لاشريك له ، أى فى حقيقته ، ونفى المكافئ فى حقيقته فهو نفى لمشابهة المخلوقات فى صفات الممكنات وأحوالها بوجه من الوجوه كما دل عليه الإطلاق . وفيه إشارة إلى مسائل :

الأولى : أنه تعالى لايتصف بشىء من الكيفيات المحسوسات بالحس الظاهر أو الباطن والطعوم والروائح والشهوة والنضرة والحزن والتأسف والغضب والإشفاق والتمنى والفرح ؛ ولا بالآلام واللذات الحسية لأنه لايعقل منها إلامايخص الأجسام وإن كان البعض منها مختصا بذوات الأنفس ، ولأن البعض منها تغيرات وانفعالات وهى على الله تعالى محال ولإجماع الأمة ، وفيـــه رد على الفلاسفة المثبتين له لذة عقلية متمسكين بأن من تصور كما لا فى نفسه فرح به ، ولما كان كماله أعظم الكمالات فلا شك يكون ابتهاجه أجل الابتهاجات ؛ وردّ بأنا لانسلم أن اللذة نفس الإدراك وإذا كان سببا للذة فقد لا يكون ذاته أى ذات المدرك قابلا للذة ووجود السبب لا يكفى لوجود المسبب من دون وجود القابل وبالمعارضة بأنه حينئذ يجوز أن يتألم بأن يعلم أن من الناس من أنكره واتخذ له شريكا أو حسبه جسما وهو باطل وفاقا .

الثانية : أنه لايجرى عليه تعالى مايجرى على المخلوقات من التغير والانتقال والزمان ، فلا تتصف ذاته وصفاته بقبول التغير والانتقال لاستلزامه الحدوث ، ولا التقدر بالزمان لأن الزمان متجدد يقدر به متجدد فلايتصور فى القديم عند المتكلمين . وأما عند الفلاسفة فلأن الزمان مقدار حركة المحدد[1] عندهم فلايتصور فيما لاتعلق له بالحركة والجهة ، فأى تفسير فسر الزمان به امتنع ثبوته لله تعالى كما فى المواقف ؛ وتوضيحه أن التغير التدريجى زمانى ، بمعنى أنه

(١) أى المحدد للجهات ، وهو الفلك الأطلس .

يقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده إلا فيه ، والتغير الدفعي متعلق بالآن الذى هو ظرف الزمان ، فما لا تغير فيه أصلا لا تعلق له بالزمان قطعاً ، فتقدم البارى تعالى على العالم ليس تقدما زمانيا عند المتكلمين القائلين بأن العالم حادث حدوثاً زمانيا وعند الفلاسفة القائلين بأن العالم حادث حدوثا ذاتياً بل هو تقدم ذاتى عندهم ؛ وقسم سادس من أقسام التقدم عندنا كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها وتقدم عدم الزمان على وجوده .

الثالثة : أن بقاءه تعالى ليس عبارة عن وجوده فى زمانين وإلا لزم كونه تعالى زمانيا بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الأزمنة ، ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان[1] ، وإلا لم يتصف به البارى تعالى ، بل هو عبارة عن أن لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم ، نعم وجوده تعالى مقارن للزمان ومستمر مع حصوله ، وأما أنه زمانى أو آنى ؛ أى واقع فى أحدهما فلا ، فليس بالقياس إليه ماض وحال ومستقبل ، ولا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير فى علمه لأنه إنما يلزم ذلك إذا دخل فيه الزمان ، وإذا قلنا : كان الله تعالى موجودا فى الأزل وسيكون موجوداً فى الأبد وهو موجود الآن ، لم نرد به أن وجوده واقع فى تلك الأزمنة بل أردنا أنه مقارن معها من غير أن يتعلق بها كتعلق الزمانيات كما فى شرح المواقف وغيره (ولا يشبهه شئ من خلقه) فى صفاته وأفعاله ، فهو متوحد بصفات الكمال لا يتصف بشئ من الممكنات بخواصه ، فنفى مشابهة الأشياء له تعالى يرجع إلى صفاته السلبية باعتبار الرجوع إلى التوحد بصفات الكمال فإن أوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما فى المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما ، فإن علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير ، وعلمه تعالى قديم كامل ذاتى وكذا الحال فى سائر الصفات (وهو شئ) كما دل قوله تعالى : « أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ[2] » على أن ذاته شئ (لا كالأشياء) كما دل عليه قوله تعالى : « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ[3] » ، ولم يجعل الشئ اسماً من أسمائه تعالى لئلا يتوهم دخوله فى جملة الأشياء المخلوقة . وفيه إشارات إلى مسائل :

(١) عبارة خ : ونسخة الدار «١» رقم ٢٢٤ «ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان» .
(٢) سورة الأنعام آية ١٩ .
(٣) سورة الشورى آية ١١ .

الأولى : أنه تعالى لما لم يكن كالأشياء فلا يتحد بها بالطريق الأولى ذاتا أو صفة كما زعمه النصارى ، وذهبوا إلى أن الله سبحانه جوهر واحد ؛ أى قائم بنفسه له ثلاثة أقانيم ، أى صفات وخواص هى الوجود والعلم والحياة ، وعبروا عنها بالأب والابن وروح القدس ، وأرجعوا سائر الصفات إليها ، وقالوا إن الكلمة وهى أقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح ، وتدرعت بناسوته بالإشراق أوالامتزاج أوالانقلاب على اختلاف بينهم كما فى شرح المقاصد .

الثانية : أنه تعالى لايحل فيها ذاتا كما زعمه المتصوفة ، وذهبوا إلى أن السالك إذا أمعن فى السلوك ، وخاض فى لجة الوصول ، فربما يحل البارى فيه ، تعالى البارى عن ذلك علوا كبيراً ، وحينئذ يرتفع الأمر والنهى ، ويظهر من غرائب الأمور ما لايتصور من البشر متشبثين بظاهر الحديث الإلهى : « إِنَّ الْعَبْدَ لاَ يَزَالُ يَتَقَرَّبُ إِلَىَّ حَتَّى أُحِبَّهُ ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِى بِهِ يَسْمَعُ ، وَبَصَرَهُ الَّذِى بِهِ يُبْصِرُ[١] » وكلامهم خارج عن طريق العقل والشرع كما فى شرح المقاصد ؛ والحديث مؤول بأنه لايسمع ولا يبصر إلا مايستدل به على الصانع تعالى وقدرته وعظمته وكبريائه .

الثالثة : أن الله تعالى لايحل فيها[٢] ذاتاً أو وصفاً كما زعمه بعض غلاة الشيعة ، وذهبوا إلى أنه لايبعد ظهور البارى فى صورة بعض الكاملين ، وأولى الناس بذلك علىّ وأولاده المخصوصون الذين هم العلم فى الكمالات العلمية والعملية ، ولهذا كان يصدر عنهم فى العلم والأعمال ماهو فوق الطاقة البشرية كما فى شرح المقاصد .

وقول الفرق الثلاثة ناشئ عن الجهل العظيم بامتناع اتحاد الاثنين ، ولزوم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب ، وإنه محال بالضرورة ، وبأن الحالّ فى الشئ يفتقر إليه فى الجملة ، سواء كان حلول جسم فى مكان ، أوعرض فى جوهر ، أو صفة فى موصوف ؛ والافتقار ينافى الوجوب ، وبأنه لوحل فى جسم ؛ فإما فى جميع أجزائه فيلزم الانقسام ، أو فى جزء منه فيلزم أن يكون أصغر الأشياء وكلاهما باطل بالضرورة ، وبأنه لوحل فى محل ، فإمامع وجوب ذلك فحينئذ يفتقر إلى المحل ويلزم إمكانه وقدم المحل بل وجوبه ؛ لأن مايفتقر إليه الواجب أولى بأن يكون واجباً ، وإما مع جوازه ، وحينئذ يكون غنيا عن المحل ، والحال يجب افتقاره إلى المحل ،

---

(١) حديث قدسى ، رواه الطبرانى فى الكبير عن أبى أمامة ، وابن السنى بلفظ مقارب عن ميمونة .

(٢) أى فى الأشياء .

فيلزم انقلاب الغنيّ عن الشئ محتاجا إليه وهو باطل بالضرورة ؛ ولما كانت الأدلة راجعة إلى الضرورة لم يصرح بها فى المقام ، مشيراً إلى انتفاء الاتحاد والحلول بالضرورة .

ولما كان فى معنى الشئ خفاء أشار إلى البيان بقوله : (ومعنى الشئ الثابت) أى الموجود ، لأنه مصدر قد يراد به الفاعل ؛ أى من قام به المشيئة ، ولا نزاع فى وجوده وثباته سواء كان وجوده من ذاته أومن غيره كما دل الإطلاق ، وقد يراد به المفعول أى مُشاء الوجود ، وما شاء الله تعالى وجوده فهو موجود كما هو المفهوم من المشيئة المطلقة المصروفة إلى الكامل وعليه قوله تعالى : « اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ[1] » ، وفيه إشارة إلى أن الشيء هو الموجود الثابت فى الخارج دون المعدوم لقوله تعالى : « خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا[2] » واختاره عامة المتكلمين واستدلوا عليه بوجهين :

الأول : أن القول بثبوت المعدوم فى حال العدم ينفى المقدورية ، لأن الذوات أزلية عند المثبتين ، والأحوال التى من جملتها الوجود عندهم لا تتعلق بها القدرة ، فإن الأحوال عندهم ليست مقدورة ولا معجوزاً عنها ، فيلزم أن لا يكون البارى قادراً على إيجادها .

الثانى . أن المعدوم إما مساو المنفى أوأخص منه أو أعم، إذ لاتباين لظهور التصادق، فإن كان مساوياً له أوأخص صدق « كل معدوم منفى » ولاشيء من المنفى بثابت ؛ فلا شيء من المعدوم بثابت ، وإن كان أعم لم يكن نفيا صرفا وإلا لما بقى فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفى فيلزم كونه ثابتا ضرورة أن ماصدق عليه الأمر الثابت ثابت وهو باطل قطعاً ضرورة استحالة صدق أحد النقيضين على الآخر كما فى شرح المقاصد .

وإلى الرد على جمهور المعتزلة القائلة بكون المعدوم شيئاً أى ثابتاً فى نفس الأمر لا بالنظر إلى الثبوت فى العلم الأزلى كما ظن إذ لايساعده أدلة الطرفين ولايتأتى به الخلاف فى البين ؛ فالماهية عندهم غير الوجود معروضة له ، وقد تخلو عنه متمسكين فيه بوجهين :

الأول : أن المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت ؛ أما الأول فلأنه متصوّر ولايمكن تصور الشيء إلابتميزه عن غيره ؛ ولأن بعضه مراد ومقدور دون بعض؛ ولولا التميز لما عقل ذلك .

---

(١) سورة الرعد آية ١٦ . (٢) سورة مريم آية ٩ .

وأما الثانى فلأن كل متميز له هوية يشير إليها العقل ، وذلك لايتصور إلا بتعينه وثبوته فى نفسه .

وأجيب بالنقض بما اعترفوا بنفيه من الممتنعات والخيالات ، ونفس الوجود والترتيب والأحوال ، و بأنه إن أريد بالتميز القدر الثابت فى المنفى فظاهر أنه لايوجب الثبوت ، و إن أريد غيره منمناه وعليهم تصويره وتقريره و بيان كونه مقتضياً للثبوت .

الثانى : أن المعدوم متصف بالإمكان وهو صفة ثبوتية فكان المتصف به ثابتا ، لأن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال .

وأجيب بمنع كون الإمكان ثبوتيا بل هو أمر اعتبارى ومنقوض ببعض مانقض به الوجه الأول .

فصـــل

لما كان اتصاف الواجب تعالى بالسلبيات والإضافيات لايقتضى ثبوت صفات له كما فى شرح المقاصد وغيره وكانت السلبيات غير متناهية ؛ لأن له تعالى بحسب كل موجود غيره صفة سلبية هو كونه ليس ذلك الموجود كما فى إيضاح المصباح وشرح المقاصد لم يذكر السلب بطريق الحصر فى المقام وأشار إلى الإضافيات من تلك الأقسام فى ضمن تعميم المرام ، ف(قال فى الفقه الأكبر : والله لم يزل) أى لم يكن زمان محقق أو مقدر ولم يمض إلا ووجود البارى تعالى مقارن له وهو معنى الأزلية والقدم (ولا يزال) أى لايتأتى زمان فى المستقبل إلا ووجوده تعالى مقارن له وهو معنى الأبدية والدوام (بصفاته) من الصفات الثبوتية البالغة عندنا إلى ثمانية — من الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر، والتكوين ، والصفات، المتشابهة البالغة إلى سبعة عشر — من النفس، والوجه، والجنب، وغير ذلك بلا كيف فى كل ذلك كما فى المنائح وغيره (وأسمائه) أى مدلولات أسمائه التى بينها الشارع ، فإن مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وهو فى اسم الجلالة فقط ، وقد يكون مأخوذاً باعتبار الصفات والأفعال والسلوب والإضافات ، ولا خفاء فى تكثر أسمائه تعالى بهذا الاعتبار كما فى شرح المقاصد .

فالمراد بها بقرينة جمع الأسماء وعطفها على الصفات الشاملة لصفات الأفعال عندنا مدلولات أسمائه من القسمين الأخيرين ؛ أى : السلبيات ؛ والإضافيات لا الأسماء المشتقة من الصفات الثبوتية أو مأخذها كما ظن ؛ فالسلبيات كالواحدية فى الصفات ؛ والسلامة عن النقائص فى الذات والصفات ، والقدّوسية ؛ أى المنزهية عن أن يدركه الأوهام والعزة عن أن يرام ، إلى غير ذلك مما يبلغ خمسة عشر على المختار فى بيان الأسماء الحسنى ، والإضافيات كالعلوّ ، والمحمودية والمجد والأولية والآخرية ، إلى غير ذلك مما يبلغ عشرين على المختار فى شرح المواقف .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الاتصاف بمدلولات الأسماء كلها ثابت فى الأزل وفيما لايزال ، خلافا للأشاعرة فى أسماء الأفعال ، فإن مدلول الاسم المشتق من صفة أزلية كالقادر والعالم أزلى ، ومدلول الاسم المشتق من الفعل ليس بأزلى ، سواء كان مشتقا من فعله تعالى كالخالق والرازق لعدم أزلية صفات الأفعال عندهم ، أو كان مشتقا من فعل غيره كالمعبود والمشكور، فالقسمان ليسا بأزليين عندهم كما فى الصحائف .

الثانية : أن الاسم أريد به هنا المدلول ، فإن الاسم قد يراد به الدالّ ، وقد يراد به المدلول ؛ أى الذات أوالصفة والتعيين بحسب المقام ؛ فالاسم مشترك بين الدالّ والمدلول عندنا ، واختاره الأستاذ أبو نصر بن أيوب ومن تبعه من الأشاعرة ، واعتبروا المدلول المطابقى ، خلافا لجمهورهم فإنهم أخذوا المدلول أعم واعتبروا فى الصفات المعانى المقصودة ، فقالوا: مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ؛ لأن المدلول لاشتماله على النسبة المغايرة للذات مغاير ألبتة ، ومدلول العالم العلم وهو: لاعين ولا غير ، ومدلول لفظ الله هو الذات وهو عين ، وخلافا للمعتزلة فإنهم ذهبوا إلى مغايرته المسمى مطلقاً متمسكين بأن الاسم حقيقة فى الملفوظ فلا يتحد بمعناه . وأجاب عامة أصحابنا بأنه يتبادر كل من الأمرين بحسب المقام فى نحو زيد الكاتب والمكتوب ، وقوله تعالى : « وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ[1] » وقوله تعالى :

---

(١) سورة الأعراف آية ١٨٠ .

« فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ[١] » وأن معنى الخالق شئ له الخلق لانفس الخلق قطعاً ، فلا يحمل على المعانى التضمنية باعتبار كونها المعانى المقصودة .

الثالثة : أن الإضافة العهدية فى المقام مشيرة إلى الأسماء المعهودة ببيان الشارع عليه الصلاة والسلام ، وهى تبلغ مع التسعة والتسعين المشهورة إلى تسعة وأربعين ومائة مما ورد فى الكتاب والسنة كما عده فى شرح المقاصد والمواقف ، إذ لاينفى العدد الزيادة عندنا وعند أكثر الأشاعرة ، وأكد الحكم المذكور مشيراً إلى امتناع محلية الحوادث فى حقه سبحانه بقوله فيه : (لم تحدث له صفة) من الصفات الثبوتية والمتشابهة (ولا) مايدل عليه (اسم) من الصفات الإضافية والسلبية فيما نسب السلب إلى ما يستحيل اتصاف البارى به كما فى المواقف ، فإن المتبادر من الصفة الثابتة ومن الاسم مادل عليه مما سوى الصفة الثابتة لاقتضاء العطف المغايرة .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن فى تخصيص النفى بالصفات الثابتة ومدلول الأسماء المعهودة إشارة إلى أن اتصافه تعالى بالسلوب التى ليست كذلك ، ومحض الإضافات الحاصلة بعد أن لم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت ، ورازقا لعمرو المولود ، وبتعلقات الصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادراً عليه ليس كذلك فإنه جائز التجدد ، إذ ليس كل إضافة موجودة حتى يلزم اتصافه تعالى بموجودات حادثة وليست بصفة كما فى التعديل.

فلا يرد ماذكره الإمام الرازى أن القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وإن كانوا يتبرءون عنه .

أما الأشاعرة فلأن زيدا إذا وجد كان الواجب تعالى غير قادر على خلقه بعد ما كان فاعلا له ؛ وكان « عالما » بأنه موجود « مبصرا » لصورته « سامعاً » لصوته «آمرا» له بالصلاة — بعد مالم يكن كذلك .

وأما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يراد وجوده أوعدمه، والسامعية والمبصرية لما يحدث من الأصوات والألوان ، وكذا بتجدد المعلومات عند أبى الحسين البصرى .

وأما الفلاسفة فلقولهم بأن للواجب تعالى إضافة إلى ماحدث ثم فنى — بالقبلية ، ثم المعية ، ثم البعدية .

---

(١) سورة الزمر آية ٢ .

الثانية : أنه يمتنع اتصاف البارى تعالى بالحادث وقيام الموجود بعد العدم[1] ، واختاره عامة المتكلمين ، واستدلوا عليه بوجوه :

الأول : أنه لو كان ذلك الحادث لذات الواجب ، أو لصفة من صفاته الذاتية لزم قدمه ، وإلا لزم احتياج الواجب فيه إلى منفصل ، فلا يكون واجبا من جميع الجهات هذا خلف .

الثانى : أنه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالإجماع ، وجه اللزوم أن ذلك الحادث إن كان من صفة الكمال كان الخلوّ عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق ، وقد خلا عنه قبل حدوثه ، وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على أن مايتصف هو به يلزم أن يكون صفة كمال .

الثالث : أن الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال .

الثالثة : الرد على الكرامية المخالفين فيه ، وقد استدلوا بوجوه :

الأول : الاتفاق على أنه متكلم سميع بصير ولايتصور هذه الأمور إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصَر ، وهى حادثة فوجب حدوث هذه الصفات . وأجيب بأن الحادث تعلقها والتعلق إضافة من الإضافات فيجوز تغيرها وتجددها .

الثانى : أن المصحح للقيام به تعالى إما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث أو كونه صفة مع وصف القدم ؛ أى كونه غير مسبوق بالعدم ، وهو سلب لايصلح جزءاً للمؤثر فى الصحة فتعين الأول فيصح قيام الصفة الحادثة به .

وأجيب بأن المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة ، وهى مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها ، فلا يلزم اشتراك الصحة .

الثالث : أنه تعالى صار خالقاً للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بأنه وجد بعد أن كان عالما بأنه سيوجد ، وقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم .

وأجيب بأن التغير فى الإضافات ؛ فإن العلم والخلق صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم والمخلوق يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره لا لنفس الصفة .

و بيّن الصفات الثبوتية بقوله فيه : (وصفاته) الذاتية التى بينها الشارع ؛ فالإضافة للعهد (كلها خلاف صفات المخلوقين) لأنها قديمة كاملة ، وصفات المخلوقين محدثة قاصرة

---

(١) الموجود بعد العدم : هو الحادث ، وحينئذ فعطفه على الحادث للتفسير .

(وهى الحياة) أى صفة أزلية توجب صحة العلم والقدرة ولذا قدمت عليهما ، واختار ذلك عامة المتكلمين ، واستدلوا على تحققها بأنه لولا امتياز الحى من الجماد بصفة لما أمكن اتصاف الحى بجواز العلم والقدرة ، فإن قيل اختصاص الحياة بذات الحى إن لم يكن لصفة أخرى ، فلم لايجوز أن يكون فى العلم والقدرة أيضاً كذلك ، وإن كان يلزم التسلسل ؛ قلنا تحقق العلم والقدرة مشروط بالحياة ضرورة فيمتنع تحققهما بدونها ، بخلاف الحياة فإنها غير مشروطة بصفة أخرى فجاز تحققها بالذات ، ولايجوز أن يكون عين الذات لما سيأتى من الأدلة ، فلا يرد ماظن أن ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات ، فلعل صحة العلم والقدرة معللة بذاته المخصوصة لا بصفة أخرى ، فمن أراد إثباتها فعليه الدليل (والعلم) أى صفة أزلية تنكشف بها المعلومات بتعلقها بها (والإرادة) أى صفة أزلية توجب تخصيص أحد المقدورات بالوقوع فى أحد الأوقات (والقدرة) أى صفة أزلية تؤثر بالفعل وفق الإرادة بمعنى وجوب صدور الأثر عنها عند انضمام الإرادة فلا يلزم وجود جميع المقدورات (والسمع) أى صفة أزلية توجب سمع مايصح أن يسمع من غير تأثر ووصول هواء (والبصر) أى صفة أزلية توجب رؤية مايصح أن يرى من غير انطباع أوخروج شعاع كما فى التعديل (والكلام) أى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ، وهى ماذكره الله تعالى فى الأزل بلا صوت ولا حرف ، كما فى الإرشاد للامام الرستغفنى ؛ ولما كان اتصافه تعالى بتلك الصفات ثابتاً بالكتاب والسنة مجمعاً عليه بين الأمة .

وإنما الخلاف بينهم فى كونها صفات حقيقية قائمة بذاته تعالى أولا ، بل عبارة عن صفات اعتبارية ليست زائدة فى الحقيقة على الذات ذكرها على وجه كونها مسلم الثبوت ، وتعرض لبيان زيادتها على الذات : (وقال فى الوصية لا هو) أى ليس الصفة عين الذات فى المفهوم (ولا غيره) أى لا ينفك عنه فى الخارج[1] كما فسره الإمام أبو منصور الماتريدى كما فى شرح الفقه الأبسط وهو المعنى المتبادر العرفى من الغير ، فإن من رأى رأس زيد أوعرف صفة من صفاته فقال : رأيت أو عرفت غير زيد باعتبار رؤية رأسه أومعرفة صفته لم يصدق عرفاً كما فى التعديل فلا تناقض فيه كما ظن[2] وليس بمعنى

---

(١) وأما فى الذهن فيقع الانفكاك كما إذا تصورت الوهاب فلا يمكن تصور المنتقم ، فحصل الانفكاك ذهنا لاخارجا اه منه ، كذا فى هامش « ا » .

(٢) ظنه صاحب الصحائف وكثير من الفرق كالشيعة والمعتزلة والكرامية والجهمية اه منه .

عدم المغايرة بحسب الهوية كما فى المواقف لعدم جريانه فى الصفات المذكورة ، ولا من الاصطلاح فى ذلك كما قال الإمام الرازى لإقامتهم البراهين على ذلك ، ولعدم إفادته فى دفع ما اعترضوا هنالك .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الصفات الثبوتية زائدة على الذات ، وأن بعضها ليست عين البعض الآخر من الصفات ، واختاره عامة أهل السنة ، واستدلوا عليه بوجوه :

الأول : النصوص الدالة على إثبات العلم والقدرة بحيث لايحتمل التأويل كقوله تعالى : « أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ[1] » وقوله تعالى : « ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ[2] » وقوله « أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ[3] » ، « فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ[4] » أى ملتبساً بتعلق علمه كما هو المتبادر فلا تأويل ؛ وإليه لوّح بإضافة الصفات إضافة عهدية[5] .

الثانى : أن العالم والقادر وسائر الأسماء المشتقة ليست أسماء للذات من غير اعتبار معنى ، بل معناها إثبات ماهو لازم مأخذ الاشتقاق ، ولا معنى له سوى إدراك المعانى ، والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك ، فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعانى للواجب تعالى . كيف والخلوّ عنها نقص وذهاب إلى أنه لايعلم ولا يقدر ؟ وإليه لوّح ببيان الصفات بالمعانى الثابتة فى الخارج .

الثالث : أنه لو كان العلم مثلا عين حقيقة الواجب تعالى فلا يخلو من أن يكون علمه هو المعنى المعلوم المتعارف أعنى الإدراك أوغيره ، فإن كان يمتنع أن يكون عين الحقيقة لأنه إن اعتبر التجرد معه فى حقيقة الواجب كان الواجب مركباً وإلا لكان الواجب متعددا أومقارنا لكل منهما وكان الشئ الواحد جوهرا وعرضاً ، وإن كان غيره فلا يخلو من أن يكون الإدراك حاصلا هناك أولا ، فإن لم يكن لم يكن العلم حاصلا له تعالى ، إذ العلم بدون

---

(١) سورة البقرة آية ١٦٥ .
(٢) سورة الذاريات آية ٥٨ .
(٣) سورة النساء آية ١٦٦ .
(٤) سورة هود آية ١٤ .
(٥) فإن الأصل فى الإضافة واللام العهد عند الأصوليين .

الإدراك محال ، وكان ذلك اسماً بدون المسمى ، وإن كان حاصلا لم يكن داخلا لامتناع التركب فيكون زائدا على الذات والحقيقة — كما فى الصحائف .

الرابع : أن لله تعالى معلوما ، وكل من له معلوم فله علم ، إذ لامعنى للمعلوم إلا مايتعلق به العلم ، ولايجوز أن يكون علمه نفس ذاته ، وكذا سائر الصفات للزوم محالات .

منها عدم إفادة حمل تلك الصفات على الذات ، لأنه بمنزلة الذاتُ ذات والعالم عالم .

ومنها كون العلم هو القدرة ، والقدرة هى الحياة ، وكذا البواقى من غير تمايز أصلا لأنها نفس الذات .

ومنها أن يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعاً بصيرًا من غير افتقار إلى إثبات ذلك بالبرهان ، لأن كون الشئ نفسه ضرورى .

ومنها أن يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته صانعاً للعالم معبودًا حيا قادرًا ، إلى غير ذلك من الكمالات .

ولايندفع ذلك بكون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرًا المفهوم من الأخرى ، وكون الحمل مفيدا لذلك ، ويحتاج إلى البيان مع اتحاد الذات ، لأن الكلام ليس فيما يحمل على الذات بالمواطأة كالعالم والقادر والحى ، بل فيما لايحمل إلا بالاشتقاق كالعلم والقدرة والحياة وغيرها ، وهى إذا كانت نفس الذات لزم المحالات المذكورة لزوما بينًا .

ولا يندفع بأن لزوم ذلك: لو لم تكن الذات مع تلك الصفات ، وكذا الصفات بعضها مع بعض متغايرة بحسب الاعتبار وإن كانت متحدة بحسب الوجود ، وذلك بأن تكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل علما ، ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ، ومن حيث يصح أن يعلم ويقدر حيا بل حياة وعلى هذا القياس ، ويكون معنى الحمل أن الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات ، ولاخفاء فى إفادته وافتقاره إلى البيان ، ولا فى تمايز الاعتبارات بعضها عن بعض من غير تكثر فى الذات أصلا بحسب الوجود لأن من الظاهر المكشوف أن كون الذات نفس التعلق الذى هو العلم والقدرة مثلا ضرورى البطلان .

وأما مادل عليه مأخذ الاشتقاق من العلم والقدرة ونحوها ، فلا بد أن يكون معنى وراء الذات لا نفسه ، ولا يفيد تسميته بالتعلق ، لأن مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التى لا تحقق لها فى الأعيان كالحدوث والإمكان بل من المعانى الحقيقية فلا بد من القول: إما بكونها نفس الذات فتعود المحذورات : أو وراء الذات فيثبت المطلوب كما فى شرح المقاصد فلا يرد ما ظن[1] أن ذلك لايفيد إلا زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات ولا نزاع فيه ، وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيد هذا الدليل ، وأنه إن أريد لزوم اتحاد هذه المفهومات فهو ممنوع لأنه غير لازم مما ذكر ، وإن أريد اتحاد ذات العلم والقدرة والحياة وغيرها فمسلم وليس بمحال ، وأن النصوص ليست دلالتها قطعية على كون العلم مثلا صفة زائدة لجواز أن يجعل عبارة عن التعلق أو ظهور الأشياء وانكشافها عند الذات المجردة .

الثانية : الرد على الفلاسفة وجمهور الشيعة النافين لصفاته الثبوتية كالعلم والقدرة المثبتين للعالمية والقادرية والحيّية والموجودية ، وكذا الإلهية عند بعضهم ، وزعموا كونها ثابتة فى الأزل مع الذات .

قال الإمام الرازى فى المحصل : إن المعتزلة وإن بالغوا فى إنكار إثبات القدماء لكنهم قالوا به فى المعنى لأنهم قالوا : الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الأزل مع الذات والثابت فى الأزل على هذا القول أمور قديمة ولا معنى للقديم إلا ذلك : أى لا نعنى بالوجود إلا ماعنوا بالثبوت فلا فرق فى المعنى بين قولنا : لا أول لوجوده ولا أول لثبوته حتى لو نوقش فى اللفظ غيّرنا الوجود إلى الثبوت كما فى شرح المقاصد ، فلا يرد ماظن أنهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولايجعلون الأحوال موجودة بل ثابتة ، فلا يدخل فيما ذكره الإمام الرازى من تفسير القديم بما لا أول لوجوده إلا أن يغير بما لا أول لثبوته .

وتمسك الفرق المذكورة فى نفيها بوجوه :

الأول : أنه لو كانت للواجب تعالى صفة زائدة لكانت ممكنة ؛ لأن الصفة لاتقوم

(١) الأول ظنه الفاضل الخيالى تبعا لصاحب المواقف ، والثانى والثالث ظنهما الفاضل الشيرازى فى حواشى النسفية اه منه ، كذا فى هامش « ا » .

بنفسها فضلاً عن الوجوب ، كيف وقد ثبت أن الواجب واحد ؟ وكانت أثراً له لامتناع افتقار الواجب فى صفاته وكمالاته إلى الغير فيلزم كونه الفاعل والقابل وهو باطل ؛ لأن القبول والفعل أثران فلا يصدران عن واحد لأنهما لو صدرا لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذلك مفهومين متغايرين فلا يكونان نفسه بل يكون أحدهما أو كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه ... هذا خلف : أو خارجا عنه لازمًا له فيكون له صدور عنه وننقل الكلام إلى مصدريته وتتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين .

وأجيب بأنه لو سلم كون القبول أثراً فلا يسلم أن الواحد لايصدر عنه إلا الواحد ، ولو صح ذلك لزم أن لا يكون الواحد قابلا لشىء وفاعلا لآخر .

ولا يندفع بأن الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار ؛ و بتأثيرها يوجد القبول فاختلفت الجهة ؛ لأن حال القابلية والفاعلية فى الشىء الواحد أيضا كذلك .

ولا يندفع بأن الشىء لايتأثر عن نفسه فإنه أول المسألة ، والمصدرية أمر اعتبارى لاتحقق لها فى الأعيان فلا يلزم أن يكون جزءاً من الفاعل أو عارضا له .

الثانى : أن الصفات الزائدة إن لم تكن كمالا يجب نفيها عنه تعالى لتنزهه عن النقصان ، وإن كانت كمالاً يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقص بالذات فيكون محالاً .

وأجيب بأنا لانسلم أن ما لا يكون كمالا يكون نقصانا كالإضافيات من القبلية والمعية والبعدية ، وأن ما لا يكون عين الشىء يكون غيره بل صفاته تعالى لاهو ولا غيره ، ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك إذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال .

الثالث : أن عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره إلى فاعل يجعله عالما وكذا البواقى ، والواجب لايعلل لأن سبب الاحتياج إلى العلة هو الجواز ليترجح جانب ، فعالميته مثلاً لاتعلل بالعلم بل يكون هو عالما بالذات بخلاف عالميتنا فإنها جائزة .

وأجيب بعد تسليم كون العالمية أمراً وراء العلم معللا به كما هو رأى مثبتى الأحوال أن وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لاينافى كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات فإن اللازم للذات قد يكون بوسط .

الرابع : أنها إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ؛ وخلوه فى الأزل عن العلم ، والقدرة ، والحياة ، وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار أو بشرائط حادثة لابداية لها ، والكل باطل بالاتفاق ؛ وإما أن تكون قديمة ، فيلزم تعدد القدماء وهو كفر بالإجماع ، وهذا عمدة النافين المليين من الفلاسفة الإسلامية والمعتزلة والشيعة .

وأجيب بأنا لانسلم تغاير الذات مع الصفات ؛ ولا الصفات بعضها مع بعض ليثبت التعدد. «فإن الغيرين» هما الموجودان اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بحسب التعقل ، ولو سلم فالقول بأزلية الصفات لايستلزم القول بقدمها لكونه أخص فإن القديم هو الأزلى القائم بنفسه ، ولو سلم فلا نسلم أن القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل ذلك فى القديم الذاتى الذى بمعنى عدم المسبوقية بالغير ، وقدم الصفات زمانى بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم لكونها ممكنة فى نفسها واجبة لذات الواجب ، ولو سلم أن القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان أو زمانيا فلا نسلم ذلك فى الصفات بل فى الذات خاصة ؛ أى مايقوم بنفسه كما لزم النصارى من تجويز الانتقال كما فى شرح المقاصد وإليه أشار بقوله : لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه : أى قديم الذات موصوفا بصفاته المختصة به بلا انفكاك ولم يقل « لم تزل صفاته » .

الثالثة : أنه لايقضى بوجود صفات حقيقية زائدة عليها ، وإليه أشار البيان لاصفات الوجودية ههنا وفيما بعده ، ففيه إشارة إلى أن البقاء ليس صفة وجودية زائدة بل هو نفس الوجود مع الزمان الثانى ، واختاره الباقلانى وإمام الحرمين والرازى وكثير من الأشاعرة خلافا للأشعرى ومن تبعه منهم متمسكين بأن الواجب باق بالضرورة فلا بد أن يقوم به معنى هو البقاء كما فى العالم والقادر لأن البقاء ليس من السلوب والإضافات وهو ظاهر ، وليس عبارة عن الوجود بل زائد عليه ؛ لأن الوجود متحقق دون البقاء فى الموجودات كما فى أول الحدوث ، بل يتجدد بعده فى الموجودات صفة هى البقاء . وأجيب بأنه لايعقل من البقاء إلا استمرار الوجود ، ولا معنى لذلك سوى الوجود مع الزمان الثانى ، وبالنقض بالحدوث فإن البقاء حصل بعد أن لم يكن والحدوث زال بعد أن كان ؛ لأنه الخروج من العدم إلى الوجود عندهم لامسبوقية الوجودية ، فلو دل ماذكروه فى البقاء على كونه وجوديا زائدا لكان الحدوث أيضاً كذلك ؛ لأن العدم بعد الحصول كالحصول بعد

العدم فى الدلالة على الوجود فى الجملة ؛ ولزم التسلسل فى الحدوثات الوجودية ضرورة أن الحدوث لابد وأن يكون حادثاً مع أنهم معترفون بأن الحدوث ليس أمراً زائداً .

و بالحل بأن تجدد الاتصاف بصفة لايقتضى كونها وجودية كتجدد معية البارى تعالى مع الحادث وكذا زوال الاتصاف لايقتضيه وذلك كله لجواز الاتصاف بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف كما فى شرح المواقف وسيأتى تحقيقه

الرابعة : أن القدم ليس صفة وجودية زائدة فإنه تعالى قديم بنفسه لابقدم زائد على ذاته ، واختاره عامة المتكلمين خلافاً للامام عبد الله بن سعيد القطان متمسكا بأن القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا تطاول عليه الأمد ؛ والجسم لايوصف بهذا القدم فى أول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد مالم يكن فيكون موجوداً زائداً على الذات فكذا قدم البارى تعالى الذى هو التقدم بلا نهاية لابمجرد مدة متطاولة .

وأجيب بما مر و بأنه إن أراد به مالا أول له فسلبى لايتصور كونه وجوديًا ، و إن أراد أنه صفة لأجلها لايختص البارى بحيز كما فسره الأستاذ أبو إسحاق مع بعده جداً عن دلالة زيادة القدم عليه ، فكذلك يكون أمراً سلبيًّا ، إذ مرجعه حينئذ إلى وجوده لا فى حيز ، و إن أراد غيرهما فلا بد من تصويره .

الخامسة : أن الإدراك ليس صفة زائدة بل هو من العلم فى حق البارى تعالى واختاره عامة المتكلمين خلافا لأبى بكر الباقلانى ومن تبعه من الأشاعرة متمسكين فى كون إدراك الشم والذوق واللمس صفة لله تعالى مغايرة للعلم ـ بأنه لايتعلق بما مضى بخلاف العلم ، وأنه إدراك سادس لمخالفته لسائر الإدراكات وعدم قيامه مقام شىء منها بأنه إنما ذلك لو كان ماثبت لبعض أنواع الجنس ثابتاً للآخر وليس كذلك كما فى المنائح . وأجيب بمنع خروجه عن جنس العلوم لأنه لا انفكاك للادراك عن العلم ، وأن حكم العلة وهو عدم تأثيره فى متعلقه ثابت له فكان هو هو .

والمراد أنه لايقضى بوجود صفة حقيقية زائدة على ماذكر من الصفات سوى المتشابهات كما سيشير إليه بيانه فى التفصيلات . واختاره المحققون الأثبات لعدم الدليل على الإثبات وهو الحق كما فى الأبكار للآمدى ؛ وأما جواز اتصافه تعالى بصفة أخرى فقد ذهب إليه

الأكثرون ، إذ لايلزم عنه لذاته محال ولا معنى للجائز إلا هذا ، وذهب بعضهم إلى نفيه محتجاً بأنه لادليل عليه وأنه إن كانت الصفة صفة نقص امتنع اتصافه بها و إن كانت صفة كمال كان عدمه فى الحال نقصاً . وأجيب بأنه لاسبيل إلى نفى الدليل بغير البحث والسبر وهو غير يقينى و إن كان منتفياً فلا يلزم منه عدم المدلول فى نفسه ولأنه إنما يلزم النقص بتقدير عدمها ولا يلزم ذلك من الجواز بل غاية ذلك أنا لانحكم بها قطعاً لعدم الظفر بالدليل .

وأشار الإمام إلى بيان عدم المغايرة والانفكاك فى تلك الصفات ومخالفتها لصفات المخلوقات فى تحقيق صفات ذكرت فيه .

الصفة الأولى : ما أشار إليه (وقال فى الفقه الأكبر : كان الله عالما فى الأزل بالأشياء) من الموجودات ومما هو مشابه الوجود فى الجملة (قبل كونها) أى وجودها فأشار إلى أن علمه تعالى ثابت فى الأزل للكليات والجزئيات وكذا للمعدومات ، وكذا المستحيلات كما سيشير إليه إطلاقه .

وفيه ردٌّ على من نفى علمه بغيره متمسكاً بأن العلم بالشىء غير العلم بغيره ، فلو علِمَ غيره يكون له بحسب كل معلوم علمٌ على حدة فيكون فى ذاته كثرة متحققة غير متناهية ؛ وعلى من نفى علمه بغير المتناهى متمسكا بأن المعقول متميز عن غيره ، وغير المتناهى غير متميز عن غيره ، و إلا لكان له حدٌّ به يتميز عن الغير ، فإذا كان له حد وطرف فليس غير متناه . . هذا خلف ، وعلى من نفى علمه بالجزئيات المتغيرة من جمهور الفلاسفة متمسكين بأنه إذا علم مثلاً أن زيداً فى الدار الآن ثم خرج زيد عنها ، فإما أن يزول ذلك العلم و يعلم أنه ليس فى الدار أو يبقى ذلك بحاله والأول يوجب التغيير والثانى يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه عنه ، وعلى من نفى علمه بالجميع متمسكين بأنه لو علم كل شىء ، فإذا علم شيئاً علم علمه به وكذا علم علمه بعلمه به و يلزم التسلسل كما فى المواقف وغيره ، وأشار إلى ذلك كله باطلاق الأشياء و إلى الأجوبة فيما سيأتى ، وأشار إلى إثبات شمول العلم لجميع الأشياء من غير تغير من[1] التعلق بالمتغيرات و إبطال ماتمسك به النافون من الشبهات ، فقال فيه (وخالق الأشياء لامن شىء) أى أبدع أصول الأشياء ، لامن سبق مادة ، ولا مدخلية شىء آخر وتأثيره فى خلقها كما دل عليه العموم

(١) « من » بمعنى الباء ، أى : من غير تغير بسبب التعلق بالمتغيرات .

المدعى فى سياق النفى ، ففيه إشارة إلى إثبات علمه الشامل لجميع الأشياء بوجوه :

الأول : إثباته بخلقه للأشياء فإنه يقتضى معلومية الأشياء قبل أن تخلق .

الثانى : أنه يدل على قدرة الخالق أى كونه فاعلا بالقصد والاختيار ؛ لأن الخلق إيجاد عن عدم ولا يتصور الفعل بالقصد والاختيار إلا مع العلم بالمقصود .

الثالث : أن الخلق البديع يدل على علم الخالق .

وتقريره أن خلقه تعالى وأفعاله متقن مشتمل على الصنع الغريب والترتيب العجيب وكل من كان فعله كذلك فهو عالم؛ أما الصغرى فظاهرة لمن نظر فى الآفاق والأنفس وارتباط العلويات بالسفليات وما أعطى الحيوانات من الأسباب والآلات المناسبة لمصالحها وما أعطى النحل والعنكبوت من العلم بما يفعله من البيوت بلا فرجار وآلة ، كما دل قوله تعالى : « وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا[1] » ، وأما الكبرى فضرورية .

وقد ينبه عليها بأن من رأى خطوطًا حسنة أو سمع ألفاظا عذبة تدل على معان دقيقة جزم بأن مصدرها عالم، وتوهم كفاية الظن مدفوع بالتكرر والتكثر على أن التصور ضرورى وهو كاف فى المقصود وفيه تصريح بما مرت الإشارة إليه ـ من نفى قدم الهيولى كما قالت الفلاسفة ، ونفى كون إحداث الحوادث متوقفاً على استعدادات متعاقبة وكون كل سابق شرطا للاحق ، ونفى إسناد الحوادث فى عالم العناصر إلى العقل العاشر كما زعموا ، وتصريح بكون أصول الأشياء مستندة إلى الله تعالى خلقاً من غير واسطة فيه ، وإشارة إلى الأخذ من قوله تعالى : « أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ » . وقوله : « بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ » .

(يعلم لا كعلمنا) لأن علمه تعالى ذاتى ، قديم ، كامل، منزه عن المعارضة، وعلمنا عرض محدث قاصر معارض بالوهم فى بعض أحكامه (يعلم المعدوم فى حال عدمه معدومًا) لتعقل المعدومات والممتنعات من غير اقتضاء الثبوت فى الجملة كما مر أو لتحقق صورته بل صورة الممتنعات أيضا عنده تعالى بمعنى تحقق أمر يناسبه لو وجد ، ولتميز كل فرد من العدم عن الآخر بحسب العلم لكون «العلم صفة حقيقية ذات إضافة » فلا يتحقق بلا إضافة مّا على أصول المتكلمين .

وأما التميز فلما فى شرح المواقف أن فى نفى الوجود الذهنى يتصور ماهو معدوم مطلقا

(١) سورة النحل ، آية : ٦٨ .

لا وجود له خارجا ولا ذهناً مع أنه يتصف بالامتياز، فالمعدومات متمايزة، وفى الاعتماد أنا نميز بين الممتنعات مع أنها ليست بذوات وماهيات فلا إشكال كما ظن؛ وأما تحقق الصورة فلما فى شرح العقائد العضدية أنه لا بأس بقيام الممكنات أى صورها بحسب الوجود العلمى بذاته تعالى على أصول المتكلمين، فإن الممكنات بحسب هذا الوجود متحدة. وفى المقاصد: المتكلمون لما أنكروا الوجود الذهنى جعلوا الإدراك إضافة أو صفة ذات إضافة، فأشكل العلم بالمعدومات سيما الممتنعات، إذ لا تعقل الإضافة إلى ما لا تحقق له أصلاً، ولزم فى التفصى القول بالصورة فى الكل لما أن الإدراك معنى واحد ومعناها عند القائلين بالوجود الذهنى أن للمعدوم وجوداً غير متأصل وهى من حيث المقام علم ومن حيث الذات معلوم، بخلاف الموجود فإن العلم ما قام بالعالم والمعلوم ما فى الخارج وفصله فى شرح المقاصد وغيره، وأشار إليه فى قوله: (ويعلم أنه) أى المعدوم (كيف يكون) أى على أى حال يوجد (إذا أوجده) عند تعلق إرادته وقدرته وتكوينه فإنه تعالى علم فى الأزل عدم العالم فى الأزل، وعلم وجوده فيما لا يزال وفناءه بعد ذلك؛ وأنها بالنظر إلى التعلقات علوم ثابتة أزلا وأبداً لم يلزم فيها بأنه يبقى الآن علمه فى الأزل بأنه معدوم لا الجهل ولا الجمع بين الاعتقادين المتنافيين لشمول علمه تعالى لكل من الحالين، فإن إبداع المبدعات يمتنع إلا من العالم بالموجودات قبل وجودها بأنه سيكون وقت كذا ليقصده فى وقت شاءه فيه، وبعد وجودها علماً جزئياً أيضاً ليجعلها مطابقة لما شاء، وبالممتنعات لئلا يقصد ما ليس مما يشاء، وبالمعدومات ليميز بينها ويخلق منها ما يشاء كما فى التعديل؛ وأشار بالاقتصار على الكيف فى مقام البيان إلى أن المعلوم يتميز بالأحوال المختصة به لا يتوقف على التميز بالحد والطرف، فوجب كون المعلوم المتميز ذا حد ونهاية يمتاز به عن غيره، فما تمسك به نفاة علمه تعالى بغير المتناهى ممنوع، وإنما يكون كذلك أن لو توقف العلم على التميز بالحد والنهاية وهو ممنوع (ويعلم الموجود فى حال وجوده موجوداً) لعلمه بوجود العالم وكل فرد منه فى حال وجوده (ويعلم أنه كيف يكون فناؤه) إذا أفناه بإرادته تعالى؛ أى يعلم فى الأزل جميع الذوات وجميع الصفات الدائمة والزائلة بأوقات حدوثها وأوقات زوالها بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء، وفيه إشارة إلى رد ما ذهب إليه جهم ابن صفوان وهشام بن الحكم وتبعهما أبو الحسين البصرى أن علمه تعالى بالجزئيات الحادثة

يحدث عند حدوثها ويزول عند زوالها ويحدث علم آخر وأن ذاته تعالى إنما تقتضى كونه عالمًا بالمعلومات بشرط وقوعها ؛ وأما فى الأزل فإنما يعلم الماهيات والحقائق الكلية متمسكين بأنه لو علم فى الأزل جميع الكائنات لكان ما علم وقوعه واجباً ، وما علم عدمه ممتنعا — ولا قدرة على الواجب والممتنع فيلزم أن لايقدر على كل شىء وسيأتى جوابه وأوضحه بما يجرى فى الأشخاص أيضاً فقال فيه : (ويعلم الله) الشخص (القائم فى حال قيامه قائماً) لشمول علمه لجميع المعلومات ، لأن الموجب للعلم ذاته تعالى والمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ، ونسبة الذات إلى الكل سواء ، فذاته تقتضى كونه عالمًا بجميع المعلومات لابشرط (فإذا قعد فقد علمه قاعداً فى حال قعوده) وفيه إشارة إلى أنه تعالى عالم بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هى فيها بخصوصها ، وإليه أشار بعلمه بالقائم والقاعد فى حالهما من غير تغير فى العلم لشموله لجميع الأشياء ودوامه ، وإلى الرد على الفلاسفة الذاهبين إلى أنه يعلمها لا من حيث إن بعضها واقع الآن وبعضها فى الماضى وبعضها فى المستقبل كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة معينة فإن العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة ثابتا أبداً، وأشار إلى الجواب عنه وعما تمسك به القائلون بحدوث علمه بالجزئيات بقوله فيه (من غير أن يتغير علمه) بأن يزول (أو يحدث له علم آخر) فأشار إلى منع لزوم التغير فى العلم من تعلقه بالجزئيات المتغيرة بل التغير إنما هو فى الإضافة والتعلق ، لأن العلم صفة حقيقية ذات إضافة يتغير باضافته فقط فى تعلقه بالمتغيرات وهو مفهوم اعتبارى يجوز التغير فيه .

والحاصل أن تعلق علمه تعالى بالمتجددات على وجهين :

الأول : تعلقه بأنها ستوجد أو ستعدم ، أى علمه بوجود كل منها مقيدا بوقت وجوده وبعدمه كذلك .

والثانى : تعلقه بأنها وجدت الآن أو قبل هذا وكل من هذين التعلقين متناه متغير بتناهى المتجددات وتغيرها من غير إيجاب تغير فى صفة العلم ، ولا تغير أمر حقيقى فى ذاته بل يوجب تغير إضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولامحذور فيه لأن التعلق أمر اعتبارى فلا يرد عليه أن العلم بأنه سيوجد غير العلم بأنه وجد بالضرورة كما ظنه أبو الحسين البصرى ، وبينه بقوله (لم يزل ولا يزال عالماً بعلمه) لابالذات ولابحضور نفس الممكنات (والعلم)

الشامل لجميع الأشياء من الكليات والجزئيات كما دل الإطلاق (صفته) القائمة به (فى الأزل) لا صورة مجردة غير قائمة بشئ، ولا حادث بحدوث الجزئيات، لأنه يستلزم عدم كونه تعالى عالما فى الأزل بأحوال وجودات الحادث وهو تجهيل، تعالى عن ذلك علوا كبيراً، فأشار إلى أنه لو حدث العلم بالجزئيات لزم نقصان الصفة فى الأزل؛ ومحلية الحوادث، والعلم بالوقوع فى الأزل تبع الوقوع فى الماهية وحكاية له، وهو تابع للقدرة فلا يصير مانعاً لها، وإلا لزم التغير عليه عند تحقق الماهية وهو عليه محال كما فى الصحائف وغيره.

وفيه إشارات إلى مسائل:

الأولى: رد ماذهب إليه المعتزلة والفلاسفة من أنه تعالى عالم بالذات لا بعلم، وكذا فى سائر الصفات.

الثانية: رد ماذهب إليه جمهور الفلاسفة من كون علمه بالممكنات حضوريا، فإن العلم الحضورى فى المشهور هو المعلوم بعينه بالذات، ومتحد معه فى الوجود العينى، فيلزم كون علمه بالممكنات حضور عين الممكنات، وعدم شموله للمعدومات والمستحيلات.

الثالثة: رد ماذهب إليه بعضهم من كون علمه بها منطويا فى علمه بذاته.

الرابعة: رد ما ذهب إليه بعضهم من كون علمه صوراً مجردة غير قائمة بشئ، وهى المثل الأفلاطونية.

الخامسة: منع كون العلم نسبة محضة كما ذهب إليه كثير من المتكلمين، وتمسك به نفاة علمه بنفسه من الدهرية، ونفاة علمه مطلقاً من قدماء الفلاسفة؛ بل هو صفة حقيقية ذات نسبة إلى المعلوم، ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة، والشئ ينسب إلى ذاته نسبة علمية، فإن التغير الاعتبارى كاف لتحقق هذه النسبة، وإليه أشار بقوله: والعلم صفته فى الأزل.

السادسة: أن علمه بعلمه نفس علمه، وإليه أشار بقوله: «عالما بعلمه»، فلا يلزم التسلسل فى علمه بالجميع المستلزم لعلمه بعلمه كما تمسك به نفاة علمه بالجميع.

السابعة: أن العلم وكذا سائر الصفات ليست من الأمور الاعتبارية مثل الحدوث

والإمكان ، بل من الأمور العينية الثابتة فى الأزل ، و إليه أشار بقوله : والعلم صفته فى الأزل فلا يرد النقض بمثل الموجود والواجب كما ظن .

الثامنة : أن العلم واحد تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته دون ذاته ، و إليه أشار بإفراد العلم ؛ وتكثيرُ التعلقات بلا نهاية غير مستحيل كما تمسك به نفاة علمه تعالى بغيره ، و بالجميع لأنها أمور اعتبارية لايستحيل التسلسل فيها .

الصفة الثانية : ما أشار إليه بقوله : (و يقدر) على جميع الممكنات كما دل الإطلاق ، والتقييد بالممكنات لما مر من كون القدرة صفة مؤثرة وفق الإرادة وهى لا تتعلق بغير الممكنات (لا كقدرتنا) لأن قدرته تعالى شاملة للممكنات وغير متناهية ؛ بمعنى أنها لاتصير بحيث يمتنع تعلقها ، لأن ذلك عجز ونقص ، ولأن كثيراً من مخلوقاته أبدية كنعيم الجنان ، وذلك بتعاقب جزئيات لانهاية لها بحسب القوة والإمكان ، والمقتضى للقادرية هو الذات ، والمصحح للمقدورية هو الإمكان ، ولا انقطاع لهما بخلاف قدرة المخلوقات ، وفى كونه تعالى قادراً على جميع الممكنات ؛ بمعنى إن شاء فعل و إن شاء لم يفعل لا يفترق عن الموجب افتراقا ظاهراً ، فإن الموجب هوالذى يجب صدور الفعل عنه بحسب مشيئته ؛ وعدمُ الصدور غير ممكن ، لكن هو بحيث إذا لم يشأ لم يفعل ، وصدق الشرطية لايقتضى صدق الطرفين فيتحقق صدق هذه و إن امتنع عدم المشيئة منه ، فالمبحوث عنه أنه تعالى قادر ؛ بمعنى أنه يصح منه الفعل ، و يصح منه الترك بالنظر إلى نفس القدرة ، فلا ينافى ذلك وجوب الفعل مع انضمام الإرادة ، وأشار الإمام إلى شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات بمعنى صحة الفعل والترك ، وعدم انفكاكها عن الذات ، والرد على المخالفين بقوله : (لم يزل ولايزال قادراً بقدرته) الشاملة لها (والقدرة صفته فى الأزل) أى صفته الحقيقية التى لاتنفك عن الذات الواجب الوجود . وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن القدرة بمعنى صفة أزلية تؤثر وفق الإرادة فى أحد طرفى المقدورات من الفعل والترك فى جميع الممكنات ، لابمعنى القادرية التى هى من الأحوال ولا مختصة ببعض الممكنات كما زعمه المعتزلة ، و إليه أشار بإطلاق القدرة و بيان كونها صفة أزلية .

الثانية : أنه تعالى قادر مختار يفعل فى وقت ويترك فى آخر بحسب إرادته لا موجب بالذات ، وإليه أشار بقوله : لم يزل ولا يزال قادرا بقدرته ، واختاره عامة المتكلمين ، واستدلوا عليه بوجوه :

الأول : أنه صانع قديم تستند إليه الحوادث وفاقا ، وكل من هذا شأنه فهو قادر مختار يفعل فى وقت بحسب إرادته ، ويترك فى آخر كذلك ، سواء كان استنادها بواسطة أولا ، لما ثبت من امتناع تعاقب الحوادث وجزئيات الحركات إلى ما لانهاية له كما مر ، فلا يرد أن استنادها إليه تعالى بواسطة حركات متعاقبة ممدة للحوادث فى وقتها ، فاستنادها إليه بالإيجاب .

الثانى : أنه لو كان موجباً مع أنه صانع لكان العالم لازما لأن أثر الموجب كذلك ، فحينئذ يكون ارتفاعه مستلزما لارتفاع الواجب ، لأن ارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم ، لكن ارتفاع الواجب تعالى ممتنع ، فلا يكون العالم أثرا لازما له فلا يكون موجباً ، فإن للموجب علة تامة بحيث لايتوقف المعلول على غيره أصلا اتفاقا فيلزم المعلول ، فلايرد أن أثر الموجب قد يتخلف عنه لفقد شرط أو وجود مانع .

الثالث : أن الفلك بسيط على رأى القائلين بالإيجاب فاختصاص بعض منه بالقطبية وبعض بالمنطقية ، واختصاص الكواكب فى بعض موضع منه دون آخر لا يمكن أن يستند إلى غير المختار القادر .

الرابع : أنه لو كان موجباً لا يكون[1] مستنداً إلى طبيعة الفلك لبساطته ، فيكون مستندا إلى صانع قادر مختار حكيم ، وكذا اختلاف الأعضاء فى الحيوان ، وتخصيص كل جزء بعضو ، وبصورة دون أخرى لايمكن أن يستند إلى غير المختار القادر .

الخامس : أنه لو كان موجباً ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث ، فيلزم قدم العالم ، وإن توقف على وجوده يلزم اجتماع حوادث لانهاية لها وهو محال ، وإن توقف على عدمه فيلزم حوادث لاأول لها وهو باطل ؛ لأن جملة الحوادث إلى الطوفان إذا أطبقت بما مضى إلى يومنا هذا ، فإن لم يوجد فى الثانى ما ليس بإزائه شئ فى الأول ، تساوى الزائد

(١) أى اختصاص بعض الفلك بالقطبية ، وبعضه الآخر بالمنطقية .

والناقص ، وإن وجد فقد انقطع الأول ، والثاني إنما زاد عليه بمتناه ، فيكون متناهياً كما في المصباح للبيضاوي .

الثالثة : الرد على الفلاسفة المنكرين لكونه تعالى قادراً مختاراً ، القائلين بأنه تعالى موجب بالذات : أي يجب أن يصدر عنه الفعل متمسكين فيه بوجوه :

الأول : أن الواجب عالم بكل المعلومات وخلاف ما عَلِم محال ، فمعلوم الوجود واجب ومعلوم العدم ممتنع وذلك يقتضي كونه موجبا . وأجيب بأن العلم بالوقوع تابع للوقوع في الماهية وهو تابع للقدرة فلا يكون مانعاً لها .

الثاني : أنه لو كان مختاراً فلا يخلو من أن يكون الفعل أولى به من الترك أولا ، فإن كان يكون حصوله كمالاً له فيكون في ذاته ناقصاً مستكملا به ، وإن لم يكن كان عبثاً وهو غير جائز على القادر الحكيم . وأجيب بأن القاصد قد يقصد إلى الشيء لكونه أولى بالنسبة إليه لاستكماله به فيكون ناقصاً بذاته ، وقد يقصد إلى أولى الطرفين لا بالنسبة إليه بل في نفس الأمر لضرورة أحد الطرفين إذ لابد وأن يفعل أو يترك وحينئذ يكون اختيار الأولى عين الحكمة والكمال ، فحينئذ لو أريد به الأولوية بالمعنى الأول فلا نسلم أنه لو لم يكن أولى لكان عبثاً بل يكون أولى بالمعنى الثاني ، وإن أريد الثاني فلا نسلم أنه لو كان أولى لكان مستكملا كما في الصحائف .

الثالث : أن مؤثرية الواجب إن كان لذاته أو لصفة قديمة وجب دوام المؤثرية بدوامه وإذا وجب المؤثرية بدوامه كان موجباً لا مختاراً ، وإن كان لصفة حادثة عاد الكلام في أن مؤثريته فيها إما لذاته أو لصفة قديمة أو حادثة ويلزم إما دوام المؤثرية أو التسلسل والثاني باطل فتعين الأول . وأجيب بأنه لم لا يجوز أن تكون المؤثرية لصفة قديمة وهي الإرادة ولا يلزم دوام المؤثرية إذ الإرادة قد تسبق على التأثير .

الرابع : أن الواجب إذا استجمع جميع ما لابد منه في التأثير وجوديا كان أو عدميا امتنع الترك ، وإن اختل شيء منها امتنع منه الفعل فلا يكون قادراً على الفعل والترك . وأجيب بأن وجوب الفعل أو الترك باختياره وقصده لاينافي قادريته .

الخامس : أنه لو كان قادراً ومختاراً ، فإما أن يكون مخلوقه فى الأزل ممكنا أولا ولا سبيل إلى شيء منهما ؛ أما الأول فلأنه لو كان ممكناً لجاز وقوعه فى الأزل وذلك محال لأن فعل القادر يمتنع أن يكون أزليًا ؛ وأما الثانى فلأنه لو لم يكن ممكنا فى الأزل ، ثم صار ممكناً فيما لايزال يلزم انقلاب الشئ من الامتناع إلى الامكان وهو محال . وأجيب بأنه لايلزم من كونه ممكناً فى الأزل بحسب الذات جواز وقوعه ، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن ممتنعا بالغير والأمر كذلك لكونه فاعلا قادرا يتوقف إيجاده على إرادته وتخصيصه بوقت وقوعه ، وأشار إلى بيان كون قدرته شاملة لجميع الممكنات لامختصة ببعض الممكنات كما زعمه المعتزلة ، (و) بيّن شمولها لذلك فـ(قال فى الفقه الأبسط : ويقال للقدرى) النافى شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات بطريق المعارضة والإلزام على الوجه الكلى الأقرب للالتزام (أرأيت) أى أخبرنى فإن العرب أخرجت الكلمة عن معناها بالكلية ، واستعملتها فى ذلك كما قال أبو الحسن الأخفش كما فى البحر (أنه لو شاء الله أن يخلق) ويوجد (الخلق) من ذوى العقول (كلهم) حال كونهم (مطيعين) ممتثلين لأوامره منتهين عن نواهيه (مثل) امتثال (الملائكة) حيث لايعصون الله ما أمرهم ويفعلون مايؤمرون (هل كان قادرا) على ذلك ؟ (فإن قال لا) كان قادرا عليه (فقد) نسب إليه العجز والنقص، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، و(وصف الله تعالى بغير ماوصف به نفسه) من كمال قدرته وشمولها لجميع الممكنات (لقوله تعالى: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ[1]») حيث دل على الفوقية بالقهر والقدرة على جميع الممكنات والمبدعات من العلويات والسفليات والذوات والصفات كلها ، وكونها مقهورة تحت قهر الله تعالى مسخرة بتسخيره (وقوله تعالى : « قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ[2] ») حيث دل على كونه تعالى قادرا على إيصال العذاب إليهم من هذه الطرق المختلفة ، وهو نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال قدرته تعالى كما فى التفسير الكبير (وإن قال هو قادر) على إيجاد الخلق كلهم مطيعين (يقال له)

---

(١) سورة الأنعام آيتا ١٨ و ٦١ .

(٢) سورة الأنعام آية ٦٥ .

فى إلزامه فى الوجه الجزئى ، لكونه أظهر فى الإلزام ، وأدفع لاحتمال تأويل فى الكلام ، (أرأيت لو شاء الله) وتعلق مشيئته الأزلية (أن يكون إبليس) ويخلق فى أفعاله واختياره مطيعاً لله تعالى فى جميع أوامره (مثل جبريل فى الطاعة) لجميع ما يؤمر من الله تعالى (أما كان) الله على ذلك (قادرا) صحيحا منه ذلك الفعل وتركه (لمقدوريته وإمكانه فى نفسه ، فإن قال لا) كان قادرا على أن يوجده كذلك (فقد ترك قوله) عن اعترافه بقدرة الله تعالى عن إيجاد الخلق كلهم مطيعين خوفاً من شناعة الإلزام (ووصفه تعالى بغير صفته) من كمال قدرته ونفاذ قهره وتسخيره ، فعاد فى الكفر بنسبة العجز والنقص إليه ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، فأشار إلى الرد على المعتزلة المخالفين فى شمول قدرته تعالى على أبلغ وجه وآكده ، فمنهم عباد وأتباع القائلون بأن لا يقدر على ماعلم أنه لايقع لاستحالة وقوعه . وأجيب بأن مثل هذه الاستحالة لاتنافى المقدورية لكونه امتناعا بالغير ، وإليه أشار بقوله : لو شاء الله أن يكون إبليس مثل جبريل فى الطاعة ، أما كان قادرا ؟ ومنهم أبو القاسم الكعبى وأتباعه القائلون بأنه لايقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك أى الله تعالى الجوهر إلى حيز وحركه العبد إلى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان ، متمسكين بأن فعل العبد إما تواضع أو عبث أو سفه بخلاف فعل الرب . وأجيب بمنع الحصر ككثير من المصالح الدنيوية ، ولو سلم فالمقدور فى نفسه حركات وسكنات تلحقه هذه الأحوال والاعتبارات بحسب قصد وداعية وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لايمنع التماثل ، ومنهم النظام وأتباعه القائلون بأنه لايقدر على خلق الجهل والظلم وسائر القبائح ، متمسكين بأنه لو كان خلقها مقدورا لجاز صدورها عنه ، واللازم باطل لإفضائه إلى السفه إن كان مع العلم بقبحه والجهل إن لم يكن . وأجيب بأن القدرة عليها لاتنافى امتناع صدورها عنه نظرا إلى وجود الصارف وعدم الداعى وإن كان ممكناً فى نفسه ، ومنهم الجبائى وأتباعه القائلون بأنه لايقدر على نفس مقدور العبد ، متمسكين بأنه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين ، لأنه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الإرادة لوجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعى وامتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد . وأجيب بأنه

إنما يتم خلوص القدرة ، والداعى لو لم يكن تعلق القدرة والإرادة للآخر مانعاً ، ولو سلم فيجوز أن يكون واقعاً بهما جميعاً لا بكل منهما ليلزم المحال ، وإلى ذلك كله أشار بالمقايسة .

وفى المقام إشارات إلى مسائل[1] :

---

(١) هذه المسائل اتفقت عليها جميع النسخ ماعدا الزكية ، والاختلاف من جهتين : الأولى أن المسائل المذكورة فى النسخ الأربع وهى : « ا ، ب ، ع ، خ » مغايرة للمسائل المذكورة فى النسخة الزكية . الثانية أن عدد المسائل ثلاث فى النسخ الأربع ، وخمس فى الزكية ، وبعد المسألة الخامسة فى الزكية ، سقط منها قدر كبير يقرب من خمس ورقات ، واستمر خلافها مع النسخ إلى قوله « فصل فى تحقيق صفة الإرادة » ثم اتفقت النسخ بعد ذلك .

وإليك بيان المسائل التى انفردت بها الزكية : —

الأولى : أن القدرة صفة تتعلق وفق الإرادة ، فهى تبع للإرادة لاللعلم فقط كما زعمه بعض المعتزلة كما فى المواقف ، وإليه أشار بترتيب القدرة على المشيئة فى قوله : « ولو شاء الله أن يخلق الخلق كلهم مطيعين هل كان قادرا ؟ » .

الثانية : أنها تشمل المعدومات ، ومعنى القدرة على العدم أنه إن شاء لم يفعل ، أو إن لم يشأ لم يفعل ، لا إن شاء فعل العدم كما فى المقاصد فيندفع ماتمسك به الفلاسفة أن نسبة القدرة إلى الوجود كنسبتها إلى العدم ، وهو لايصلح مقدورا لكونه أزليا ونفيا محضا فكذا الوجود ، وإليه أشار بتعليق القدرة على اشتراط المشيئة فى قوله المزبور .

الثالثة : أنه يجوز أن يكون المرجح الذى يتوقف عليه القدرة ، تعلق الإرادة لذاتها كما فى المقاصد فيندفع ماتمسكوا به أن تعلق القدرة إن افتقر إلى مرجح تسلسل ، وإلا انسد باب إثبات الصانع ، وإليه أشار أيضا بقوله : «لو شاء الله أن يخلق الخلق كلهم مطيعين هل كان قادرا؟» .

الرابعة : أن القدرة والإرادة يجوز أن يتعلقا فى الأزل بإيجاد شىء فيما لايزال ، ويحدث تعلقهما لذاتهما كما فى المقاصد ، فيندفع ماتمسكوا به : من لزوم عدم العالم على الأول ، والتسلسل فى الحوادث على الثانى ، وإليه أشار فى الإلزام بقوله : « لو شاء أن يخلق الخلق كلهم مطيعين مثل الملائكة هل كان قادرا؟ » وفى الاستدلال بقوله : « هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا» حيث أشار إلى جواز تعلق المشيئة والقدرة بخلقهم مطيعين فهو قبل الخلق فى الأزل ، وجواز تعلقهما ببعث العذاب فيما لايزال إذ لو تعلقا قبله لوقع وسيأتى تحقيقه .

الخامسة : أن استجماع جميع ما لابد منه ، وإن أوجب الأثر إلا أنه وجوب من القادر ؟ فلا ينافى الاختيار بل يحققه ، بخلاف الوجوب من الموجب فإنه لايصح فيه أنه إن شاء ترك كما فى المقاصد ، فيندفع ماتمسكوا به أن الفاعل إن استجمع جميع ما لابد منه وجب أثره لامتناع التخلف فيكون موجبا ؟ لأن ذلك معناه ، وإلا امتنع صدوره به ، وإليه أشار بما ذكر حيث أشار إلى ثبوت قدرته تعالى عليه وعدم وجوب ذلك الأثر لعدم تعلق مشيئته وتكوينه .

الأولى : أن تلك الصفات صفات حقيقية ، وليست من الأحوال كالعالمية والقادرية وغيرهما كما زعمه المعتزلة ، وإليه أشار ببيان الصفات .

الثانية : أن الصفات الحقيقية باقية ببقاء الذات ؛ فإنه بقاء للذات والصفات ، فعلمه تعالى وقدرته وسائر صفاته لايحتاج إلى بقاء مغاير يقوم به ، لما مر أن البقاء هو الوجود مع الزمان الثانى ، وليس صفة زائدة ، وإليه أشار بقوله : عالما بعلمه والعلم صفته فى الأزل ، وقوله قادرا بقدرته ، والقدرة صفته فى الأزل ؛ واختاره عامة المتكلمين ، واستدلوا بأنها ليست غير الذات ومنفكا عنها ، فبقاء الذات بقاء لها ، بخلاف بقاء الجوهر ، فإنه لا يكون بقاء لأعراضه لكونها مغايرة له ، وإليه أشار الإمام أبو منصور الماتريدى بقوله — بعد ما أثبت الصفات الحقيقية — إن الله عالم بذاته قادر بذاته تنصيصاً على دفع وهم المغايرة ، والاحتياج إلى بقاء مغاير لبقاء الذات .

والاعتراض بأنه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير ، لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته إلى غير ذلك ، مدفوع بأن ذلك فرع صحة الاتصاف ، وقد صح كون العلم مثلا باقياً ، بخلاف كونه قادرا .

الثالثة : الرد على المعتزلة القائلين بأن الصفات لو كانت باقية فيلزم قيام العرض بالعرض إذ البقاء عرض ، وقد يجاب بأنه إن أريد بالعرض الموجود القائم بغيره فلا نسلم وجود البقاء ، وإن أريد المعنى القائم بغيره مطلقاً وجوديا كان أوعدميا فلا نسلم استحالة قيامه بالعرض ؛ ألا ترى أن كل عرض متصف بالبقاء فى زمان ما اتفاقا ، فكيف يقال باستحالته ، وبأن الصفة باقية ببقاء هونفسها ؟ فالعلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا ، كما أن بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء ، وهو رواية أيضا عن الأشاعرة ، واختاره الأستاذ وبعض أصحابنا كما فى التسديد والاعتماد .

الصفة الثالثة : ما أشار إليه بقوله : فى الفقه الأبسط (ويرى لا كرؤيتنا الأشياء) لأنا نحتاج إلى الآلة لسبب عجزنا وقصورنا ، وذات البارى تعالى منزهة عن القصور فيحصل له بلا آلة ما لايحصل لنا إلا بها ، فرؤيته تعالى خلاف رؤيتنا ، وفيه إشارة إلى أن رؤيته تعالى تتعلق بالموجودات دون المعدومات ، كما صرح به صاحب التلخيص والكفاية ،

واختاره عامة المتكلمين ، واستدلوا عليه بأن الرؤية إنما تتعلق بما يصح أن يكون مرئيا ، والمعدوم فى حال عدمه ليس كذلك فلا تتعلق به إلا بعد وجوده ولا يلزم نقص فيها بعدم التعلق بالمعدومات ، كعدم تعلق السمع بالألوان ، ولا يلزم التغير فى الصفة نفسها عند تعلقها بالموجودات بل هى فى التعلق كسائر الصفات كما فى الاعتماد ، وإلى الأخذ من قوله تعالى : « أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى[1] » ، « وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ[2] » .

الصفة الرابعة : ما أشار إليه بقوله فى بعض نسخ الفقه الأكبر (ويسمع لا كسمعنا) للأصوات ، وفى سوقها مساق الثابت المفروغ عن إثباته من الضروريات ، أشار إلى أن كونه تعالى سميعا بصيرا مما علم بالضرورة من دين نبينا عليه الصلاة والسلام ، والقرآن والحديث مملوء منه بحيث لا يمكن إنكاره ، والإجماع منعقد عليه ، فلا حاجة للاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية ، وأنه لما دلت القواطع العقلية والنقلية على أنه تعالى منزه عن الآلات ثبت أن رؤيته وسمعه خلاف رؤية المخلوقين وسمعهم لاحتياجهم إلى الآلة بسبب عجزهم وقصورهم ، بخلاف ذاته تعالى .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : الرد على النافين للسمع والبصر عنه تعالى ، متمسكين بأنهما لتأثر الحاسة عن المسموع والمبصر ، أومشروطان به كسائر الإحساسات ، وإنه محال فى حقه تعالى ، وبأن إثبات السمع والبصر فى الأزل ، ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول . وأجيب بمنع المقدمة الأولى ، إذ لا يلزم من حصولها مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر أومشروطين به ، وإن سلمنا أنه كذلك فلا نسلم أنه فى الغائب كذلك ، فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا ، فجاز أن لا يكون سمعه ولا بصره نفس التأثر ولا مشروطا به ، وجاز أن يكون ثابتا له فى الأزل بلا وجود مسموع ولا مبصَر فيه ، وإليه أشار بقوله : لا كرؤيتنا ، لا كسمعنا .

الثانية : أن كلا منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة : كالعلم والقدرة ، وإليه أشار بسوقهما مساق سائر الصفات .

(١) سورة العلق آية ١٤ . (٢) سورة الشورى آية ١١ .

الثالثة : كونهما صفتين مغايرتين للعلم كما دل العطف لورودهما بصيغة المشتقات من الصفات الدالة على مايلزم معانيها المصدرية من الأمور المبنيات[1] ، وقيامها بالذات بالاستقلال كسائر الصفات ، وللفرق البديهي بين علمنا بشئ علماً تاما جلياً وبين إبصارنا إياه ، فإنا نعلم بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيهما وكذا حال السمع ، وإليه أشار بقوله : بالسوق مساق الصفات ، والتعرض لرؤيتنا وسمعنا بعد ذكر العلم الشامل للمعلومات .

الرابعة : الرد على الفلاسفة الإسلامية ، والأشعري ومتبعيه ، وبعض المعتزلة القائلين بإرجاع السمع إلى العلم بالمسموعات ، والبصر إلى العلم بالمبصَرات كما فى المحصل والمواقف ، كما مر تفصيله .

الصفة الخامسة : ما أشار إليه بقوله فيه (ويتكلم لا ككلامنا) وفيه إشارة أيضا إلى أن كونه تعالى متكلما مما علم بالضرورة الدينية لإجماع الأنبياء على كونه متكلما ، وتواتر نقل ذلك عنهم ، ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لايمكن إثبات الكلام بالنقل عن الأنبياء لجواز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى فى تبليغ أحكامه ، ويصدقهم بخلق المعجزة حال تحدّيهم ، فثبتت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ، ثم ثبتت صفة الكلام بقولهم كما فى شرح العقائد العضدية ، وبيّن مخالفة كلامه تعالى لكلام المخلوقين بقوله : (نحن نتكلم) فى كلامنا الحسى (بالآلات من المخارج) المعهودة والعضلات الممدودة (والحروف) المترتبة فى الوجود والألفاظ المتعاقبة لعدم مساعدة الآلة على التلفظ بدون الترتيب للعجز والقصور (والله متكلم) بكلامه الذى هو صفته (بلا آلة) لتنزه ذاته عن القصور والاحتياج إلى الآلة فيحصل له تعالى بلا آلة ما لايحصل لنا إلا بها (ولاحرف) لتنزهه عن الصوت وكيفيته القائمة بالهواء لحدوثها ، فلو تألف كلامه من الحروف لزم الحدوث ضرورة توقف الحروف المقطعات على التموجات المتعاقبات .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن كلامه القائم به خلاف كلام المخلوقات، وإليه أشار بقوله: متكلم بلا آلة .

---

(١) فى نسخة: الغيبيات .

الثانية : أنه المعنى القائم بالنفس المعبر عنه المستمر الذى لايتغير باختلاف الألسنة المغاير للعلم والإرادة ، وإليه أشار بقوله: بلا آلة ولا حرف. فإن الله تعالى أمر أبا لهب بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن ، وامتناع إرادته لما يخالف علمه كما فى المصباح ، واختاره جمهور الماتريدية والأشعرية ، وقد ذكروا فى الفرق وجوهاً أخر :

الأول : أن المعنى النفسى الذى هو الخبر غير العلم ؛ إذ قد يخبر الرجل عما لايعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه ، والذى هو الأمر غير الإرادة لأنه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا ، وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه ؛ يأمره بما لا يريده كما فى المواقف وغيره ، ويرد عليه أنه ليس فيه إلا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقته ؛ ومجرد صيغة الأمر من غير تحقق حقيقته ؛ وأنه لو لم يفهم من مخالفة أمره أنه خالف ماهو يريده لايعذر فى ضربه ؛ إذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق إرادته .

الثانى : أن الكلام النفسى لابد وأن يكون مع قصد الخطاب ، إما مع النفس أو مع الغير دون العلم فإنه لا يكون فيه قصد خطاب ، ولو كان لصار كلاما كما فى الصحائف .

الثالث : الفرق بقيام المعنى بالذات بشرط إرادة تركيب عبارات تدل عليه كما فى التعديل ، ويرد عليه أنه يرجع إلى العلم مع اعتبار القصد والإرادة، ولا يكون صفة مستقلة كما هو المذهب .

الثالثة : الرد على المعتزلة القائلين بأن كلامه تعالى : ماخلقه فى جسم من اللوح المحفوظ أو جبريل أو الرسل عليهم الصلاة والسلام من الكلام اللفظى المرتب الحروف والمتعاقب الكلمات النافين للكلام النفسى .

الرابعة : الرد على الحشوية[١] القائلين بأن الكلام هو اللفظى ، وهو قديم مع ترتب

---

(١) افترق المتكلمون ثلاث فرق :

« الأولى » غلب عليها جانب العقل ، وهم « المعتزلة » .

ولتقدميهم فضل الدفاع عن الدين الإسلامى ، والرد على الزنادقة ، والنصارى ، واليهود ؛ ولكن تحكيمهم للعقل وكثرة احتكاكهم بفرق الزيغ أديا بكثير منهم — ولاسيما المتأخرين — الى صنوف من البدع الرديئة ، والخروج عن الجادة .

« والثانية » غلب عليها جانب النقل ، وهم « الحشوية » .

والحشوية طوائف « كالكرامية » و « البربهارية » و « السالمية » . ومنهم أصناف « المجسمة ، والمشبهة » .

. . . .

وسبب تسميتهم حشوية : أن طائفة منهم حضروا مجلس « الحسن البصري » بالبصرة ، وتكلموا بالسقط عنده ، فقال : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة — أي جانبها — فتسامع الناس بذلك وسموهم « الحشوية » بفتح الشين ، ويصح إسكانها — لقولهم بالتجسيم لأن الجسم محشو « فالحشوية » — هم الذين حادوا عن التنزيه ، وتقولوا على الله تعالى بأنبائهم المموجة ، وأوهامهم المرذولة المجوجة .

وهم مهما تظاهروا باتباع السلف ، إنما يتابعون السلف الطالح ، دون السلف الصالح .

ولا سبيل إلى استنكار ما كان عليه السلف الصالح من إجراء ماورد في الكتاب ، والسنة المشهورة في صفات الله سبحانه وتعالى — على اللسان — مع القول بتنزيه الله سبحانه وتعالى تنزيها تاما بموجب قوله تعالى « ليس كمثله شئ » بدون خوض في المعنى ، ولا زيادة في الوارد ، ولا إبدال ماورد بما لم يرد ، وفي ذلك تأويل إجمالي بصرف ماورد في ذات الله سبحانه وتعالى عن سمات الحدوث من غير تعيين المراد ، وهم لم يخالفوا في أصل التنزيه الخلف الذين يعينون معنى موافقا بما يرشدهم إليه استعمالات العرب ، وأدلة المقام ، وقرائن الأحوال — على أن الخلف يفوضون علم ما لم يظهر لهم وجهه كفلق الصبح إلى الله سبحانه وتعالى .

فالخلاف بين الفريقين هين يسير ، وكلاهما منزه .

وإنما السبيل على الذين يحملون تلك الألفاظ على المعاني المتعارفة بينهم عند إطلاقها على الخلق ، ويستبدلون بها ألفاظا يظنونها مرادفة لها .

ويستدلون — بالمراسيل ، والمناكير ، والشواذ ، والموضوعات من الروايات — ويزيدون في الكتاب والسنة أشياء من عند أنفسهم ، ويجعلون الفعل الوارد صفة إلى نحو ذلك ، فهؤلاء يلزمون بمقتضى كلامهم وهم « الحشوية » .

فمن قال : إنه استقر بذاته على العرش .

وينزل بذاته من العرش .

ويقعد الرسول معه على العرش في جنبه .

وإن كلامه القائم بذاته صوت .

وإن نزوله بالحركة والنقلة وبالذات .

وإن له ثقلا — يثقل على حملة العرش .

وإن له جهة ، وحداً ، ومكانا ، وغاية .

وإن الحوادث تقوم به ، وأنه يماس العرش أو أحداً من خلقه .

فلا نشك ألبتة في زيغه ، وخروجه ، وبعده عن معرفة ما يجوز في حق الله سبحانه وتعالى ، وهذا مكشوف جدا بين لاسترة فيه ، ولا يمكن ستر مثل هذه المخازي والفضائح بدعوى السلفية ، والذين يدينون بها هم الذين نستنكر عقائدهم ، ونستسخف أحلامهم ، ونذكرهم بأنهم نوابت الحشوية ، وبقايا المشبهة المجسمة .

« والثالثة » ما غلب عليها أحدهما — بل بقي الأمران مرعيين عندها على حد سواء — وهم « الأشعرية » .

ولما حدثت البدع بين المسلمين ، وفشت الشبهات بتأثير الاختلاط بالأمم المغلوبة المقهورة ذات النحل الباطلة ، والعقائد الزائغة — أوجب العلماء النظر في تلك الشبه ، ورد تلك المفتريات ، ودفع زيغ الزائغين حذرا أن تهلك بها الأمة — ومن هنا كان الاشتغال بعلم الكلام بعد عصر الصحابة والتابعين رضوان

الحروف وتعاقب الكلمات قائم بذاته تعالى .

الخامسة : الرد على الكرّامية[1] القائلين بأن الكلام هو اللفظي ، وهو حادث قائم بذاته تعالى . وبيان المرام أن فى المقام قياسين متعارضى النتيجة .

الله عليهم فرض كفاية على الأمة إذا قام به البعض سقط عن الباقين لمقاومة المبتدعين ، ودفع شبههم حتى لا تزيغ بها قلوب المهتدين .

« الأشعرية »

والفرقة الأشعرية هم المتوسطون فى ذلك ، وهم العدل الوسط بين المعتزلة ، والحشوية — لا ابتعدوا عن النقل كما فعل المعتزلة ، ولا عن العقل كعادة الحشوية ، ورثوا خير من قدمهم ، وهجروا باطل كل فرقة ، حافظوا على ما كان عليه النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، ومثلوا العالم علما ، ولا يوجد من يوازن « الأشعرى » بين المتكلمين بالظفر لما قام به من العمل العظيم ، ولما تم على يديه من الانقلاب العظيم الذى أحيا به مذهبا ، وأمات به مذهبا — كانت له الصولة ، والسطوة ، والسيادة .

وأتباعه — هم الغالبون — من الشافعية ، والمالكية ، والحنفية ، وفضلاء الحنابلة ، وسائر الناس .

وأما « المعتزلة » فكانت لهم دولة فى أوائل المائة الثالثة ساعدهم بعض الخلفاء ، ثم انخذلوا وكفى الله شرهم .

وهاتان الطائفتان الأشعرية ، والمعتزلة — هما المتقاومتان ، وهما فحولة المتكلمين من أهل الإسلام .

والأشعرية — أعدلها ؛ لأنها بنت أصولها على الكتاب ، والسنة ، والعقل الصحيح .

« الحشوية »

وأما الحشوية فهم طائفة رذيلة جهال ينتسبون إلى «أحمد بن حنبل» وهو مبرأ منهم ، وسبب نسبتهم إليه أنه قام فى دفع المعتزلة ، وثبت فى المحنة رضى الله تعالى عنه — ونقلت عنه « كلمات » لم يفهمها هؤلاء الجهال الأغمار ، فاعتقدوا هذا الاعتقاد السيء وصار المتأخر منهم يتبع المتقدم إلا من عصمه الله .

(١) أتباع « محمد بن كرام » بفتح الكاف وتشديد الراء « كشداد » أبى عبد الله السجزى العابد المتكلم المجسم كان من زهاد « سجستان » فاغتر جماعة بزهده ، وكان له من الأتباع المتقشفين مايزيد على عشرين ألفا ، وضل به خلائق من أهل « سجستان » و « المطاين » توفى سنة ٢٥٥ ﻫ .

قال السيد مرتضى الزبيدى فى شرح القاموس : جاور بمكة خمس سنين ، وورد « نيسابور » فحبسه طاهر بن عبد الله ، ثم انصرف إلى الشام ، وعاد إلى نيسابور فحبسه محمد بن طاهر ، ثم خرج منها فى سنة ٢٥١ إلى القدس فمات بها فى سنة ٢٥٥ اﻫ .

وقال الذهبى فى الميزان : —

قال ابن حبان : خذل حتى التقط من المذاهب أرداها ، ومن الأحاديث أوهاها .

وقال أبو العباس بن السراج : شهدت البخارى ودفع إليه كتاب من ابن كرام يسأله عن أحاديث . منها : الزهرى عن سالم عن أبيه مرفوعا « الإيمان لايزيد ، ولا ينقص » فكتب أبو عبدالله البخارى على ظهر كتابه « من حدث بهذا استوجب الضرب الشديد ، والحبس الطويل » .

« بدع الكرامية »

وبدع ابن كرام التى أحدثها فى الإسلام أكثر من أن تتسع لها هذه العجالة ، ولكننا نشير إلى ماهو معروف ، وبالقبح موصوف :

(١) ذهب إلى أن معبوده مستقر على العرش ، وأنه جسم له حد ، ونهاية من تحته — من الجهة

. . . .

التى يلاقى منها عرشه ، وأنه لانهاية له من الجوانب الأخر ، وهذا كما قالت الثنوية فى « معبودهم » إنه نور متناه من الجانب الذى يلى الظلام ، فأما من الجوانب الخمس الأخر فلا يتناهى .

(٢) ذكر « ابن كرام » فى كتابه « عذاب القبر » أن معبوده أحدىّ الذات ، أحدىّ الجوهر ؛ فأطلق عليه اسم الجوهر كما تفعله النصارى .

(٣) وذكر فيه أيضا : إن الله تعالى مماس للعرش ، والعرش مكان له .

ولقد سأل بعض أتباعه فى مجلس السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوى فاتح الهند — إمام زمانه أبا إسحاق الاسفرايينى رحمه الله تعالى عن هذه المسألة — فقال : هل يجوز أن يقال : الله سبحانه وتعالى على العرش ، وأن العرش مكان له — فقال : لا .

وأخرج يديه ، ووضع إحدى كفيه على الأخرى ، وقال : كون الشئ على الشئ يكون هكذا ، ثم لايخلو : أن يكون مثله ، أو يكون أكبر منه ، أو أصغر منه فلا بد من مخصص يخصصه ، وكل مخصوص يتناهى ، والمتناهى لايكون إلها لأنه يقتضى مخصصا ، وذلك أمارة الحدوث ، ولما أورد عليهم هذا الإشكال سقط فى أيديهم ، ولم يمكنهم الإجابة عنه فأغروا به رعاعهم — حتى دفعهم السلطان عنه بنفسه ، ولما دخل عليه وزيره أبو العباس الاسفرايينى قال له : مترجمه : أين كنت ؟ بلديك هذا قد حطم معبود الكراميين على رؤوسهم .

(٤) ومن بدعهم التى لم يتجاسر عليها أحد قبلهم — قولهم : إن معبودهم محل الحوادث — تحدث فى ذاته أقواله ، وإرادته ، وإدراكه للمسموعات والمبصرات ، وسموا ذلك سمعا وبصرا ، وكذلك قالوا تحدث فى ذاته ملاقاته للصفحة العليا من العرش — تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا — زعموا أن هذه أعراض تحدث فى ذاته ، وهو محل للذة الحوادث الحادثة فيه ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

(٥) ومن نوادر جهالتهم تفرقتهم بين القول والكلام ، وقولهم : إن كلام الله قديم ، وقوله حادث ، وله حروف وأصوات .

(٦) ومن بدعهم — قولهم : إن عليا ومعاوية كانا إمامين محقين فى وقت واحد ، وكان واجبا على أتباع كل واحد منهما طاعة أميرهم ، ولو كان الأمر كما قالوا — لوجب أن يكون كل واحد منهما ظالما فى مقاتلة صاحبه .

(٧) ومن خرافاتهم فى « الفقه » قولهم : إن الصلاة جائزة فى أرض نجسة ، وفى مكان نجس ، وفى ثياب نجسة ، وإنها جائزة وإن كان بدنه نجسا ، وزعموا أن الطهارة من النجاسة ليست واجبة ، ولكن الطهارة من الحدث واجبة ، وهذا القدر كاف لتصور هذا المذهب فى سقوطه وتهافته . هدانا الله سواء السبيل ، وثبتنا على الحق ، ووفقنا لما يحبه ويرضاه ، اللهم آمين .

« تنبيه » قال السيد المرتضى فى شرح القاموس : اختلف فى راء محمد بن كرام — فقيل : هكذا بالتشديد وهو المشهور .

وقال الذهبى فى الميزان : «وكرام» مثقل ؛ قيده ابن ماكولا ، وابن السمعانى ، وغير واحد ، وهو الجارى على الألسنة ، ونقل أقوالا أخرى .

ثم قال : قال أبو عمرو بن الصلاح : ولا معدل عن الأول — أى القول بالتثقيل كما ضبطناه — وهو الذى أورده ابن السمعانى فى الأنساب ، وقال : كان والده يحفظ الكرم ، فقيل له « الكرام » .

وهما : كلام الله صفة له ، وكل ما هو صفة له فهو قديم ، فكلام الله قديم .

وكلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة فى الوجود، وكل ماهو كذلك فهو حادث ، فكلام الله حادث .

فاضطر طوائف المتكلمين إلى القدح فى أحد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين، لأن المراد بالكلام فى الصغريين ما كان الله تعالى به متكلماً ، فالمنافاة ثابتة بين النتيجتين، فمنع كل طائفة بعض المقدمات .

فأهل السنة من الماتريدية والأشعرية منعوا صغرى القياس الثانى ؛ وهى : كلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة فى الوجود ، وذهب المحققون منهم إلى أن كلامه تعالى حقيقة هو المعانى المذكورة فى الأزل، كما فى الإرشاد ، وقيل: النسب الإخبارية والإنشائية، وهذا مختار الفاضل الفنارى فى فصول البدائع ، وإليه أشار بقوله : متكلم بلا آلة ولا حرف، دون المعانى اللغوية المعبر عنها بالألفاظ ، فإنها جواهر وأعراض يستحيل قيامها بذاته تعالى ، كما صرح به الإمام الرستغفنى فى الإرشاد ، وأبو المعين النسفى فى التبصرة ، والفاضل عصام الدين فى حواشى النسفية وغيرهم ، وسيشير إليه الإمام . وقال المتقدمون منهم : هو المعانى المدلولة والعبارات من غير أصوات ومن غير ترتب فى الوجود ، فإن ذلك إنما هو فى التلفظ لعدم مساعدة الآلة على التلفظ دفعة [والأصوات][(1)] غير داخلة فى حقيقة الكلام ، وإن دلائل الحدوث محمولة على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام فى الوجود ، دون حقيقة الكلام جمعاً بين الأدلة ، كما صرح به صاحب المواقف فى مقالته المفردة .

وأوّل قول الأشعرى : إن الكلام هو المعنى النفسى بحمل المعنى على القائم بالغير ، فيقابل العين دون مدلول اللفظ ، وأيده العلامة الشريف بأنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة .

وقال الشهرستانى فى نهاية الإقدام: هو مذهب السلف ، ويحتمله قوله : «متكلم بلا آلة ولا حرف » . وقال العلامة شمس الدين الفنارى فى فصول البدائع فى بيان كون الأدلة راجعة إلى الكلام النفسى: قيل ترجع إلى كلام الله القديم القائم بذاته تعالى؛« إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ » وهو مدلول الكلام اللفظى إن لم تكن الحروف قديمة كما اختاره المتأخرون ،

(١) زدنا هذه الكلمة ليرتبط بها الكلام .

واللفظ الحاصل فى النفس إن كان كما عليه المتقدمون قولاً بأن الضرورى حدوث التلفظ لا اللفظ ، واختاره جمهور الحنابلة والحشوية من المحدثين .

والحنابلة منعوا كبرى القياس الثانى ، وهى أن كل ماهو مؤلف من حروف وأصوات مترتبة فهوحادث، وذهبوا إلى أن كلام الله تعالى مؤلف من أصوات وحروف مترتبة ، وأنها قديمة قائمة بذاته تعالى .

والمعتزلة منعوا صغرى القياس الأول ، وهى أن كلام الله تعالى صفة له ، وذهبوا إلى أن كلام الله تعالى مؤلف من أصوات وحروف مترتبة وهو قائم بغيره تعالى، وأن معنى كونه متكلما كونه موجداً لتلك الحروف والأصوات فى جسم كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبى أو غيرها كشجرة موسى ، وأن الكلام النفسى غير ثابت لأنه غير معقول .

والكرّامية منعوا كبرى القياس الأول وذهبوا إلى أن كلامه تعالى صفة له مؤلف من الحروف والأصوات الحادثة وقائمة بذاته ، تعالى شأنه .

ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية لكونه فى مقابلة الضرورة ، فبقى النزاع بين أهل السنة والمعتزلة ، وهو فى التحقيق عائد إلى إثبات الكلام النفسى ونفيه ، وأن القرآن هو النفسى ، أو الحسى المؤلف من الحروف المترتبة ؟ و إلا فلا نزاع لأهل السنة فى حدوث الكلام الحسى ، ولا لهم فى قدم الكلام النفسى لو ثبت عندهم ، وسيأتى بيانه ، وأشار إلى كون صفاته منزهة عن الحدوث الزمانى وسبق الاختيار فى الفقه الأكبر بقوله (فصفاته) الثابتة فى الأزل من الصفات السبع المذكورة ، وصفة التكوين الراجع إليها صفات الأفعال (غير محدثة[1]) حدوثا زمانيا بسبق الاختيار كما فسره بقوله (ولا مخلوقة)

---

(١) فيه إشارة إلى أمور : —

الأول : أن الصفات ليست واجبات بالذات باتفاق المحققين ، بل واجبات بالذات ، أى : ليست واجبة لذاتها — بل واجبة لذاته تعالى ، كما فى الأربعين وغيره . فنفى الحدوث محمول على نفى الحدوث الزمانى دون الحدوث بالذات كما تقرر .

الثانى : أن الحدوث لما احتمل الحدوث الذاتى والزمانى احتاج إلى البيان بعطف التفسير .

الثالث : أن تفسير عدم المخلوقية بأنها لم يخلقها غيره تعالى ، كما قال الشيخ على القارى؟ غفول عن دلالة الكلام وحمل له على ما لا يسبق إلى الأوهام فضلا عن الأفهام .

الرابع : اندفاع ماظنه الشارح البيانى من أن عدم المخلوقية لو حمل على عدم الاستناد بطريق الاختيار فقوله غير محدثة يغنى عنه .

الخامس : أن تجويزه أن يراد بعدم المخلوقية عدم المغايرة للذات بناء على أن المخلوق يغاير الخالق ويراد بغير المخلوق غير المفترى مما لا يقول به ذوو الأفهام ، فإن كل ذلك تفويت لظاهر المرام وحمل للكلام على ما لا يتوهم من المقام اهـ منه .

أى ليست موجودة بعد العدم ، فإن المتبادر من الخالق ذلك ؛ وفى تخصيص النفى بالحدوث المحمول على الزمانى، والصدور بالاختيار عند المتكلمين، وتفسيره بعطف عدم المخلوقية — دون الصدور عنه تعالى سيا فى مقام البيان إشارة واضحة فى المقام إلى استناد الصفات الحقيقية إليه تعالى بالإيجاب فى القيام ، وقد خفى على أقوام تخبطوا فى المقام .

وبيان المرام : أنه لما ثبت زيادة الصفات الحقيقية على الذات، فهى: إما مستندة إليه وجودًا أولا، والثانى يستلزم كون الصفات واجبات بالذات غير مفتقرة إلى الذات وهو باطل ضرورة افتقار الصفة وجوداً إلى الموصوف ، والأول إما أن يكون بالإيجاب أو بالاختيار ، والثانى يستلزم الحدوث ومحلية الحوادث ضرورة مقارنة الاختيار لعدم ما تعلق الاختيار بإيجاده ، فثبت الأول ؛ وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الصفات الذاتية مستندة إليه تعالى بالإيجاب لئلا يلزم حدوثها ، ومحليته للحوادث كما فى الأربعين وغيره؛ لامتناع استناد القديم إلى الفاعل المختار ، فإن فعل المختار مسبوق بالقصد إلى الإيجاد .

والقصد إلى الإيجاد مقارن لعدم ما قصد إيجاده بالضرورة ، واختاره محققو المتكلمين متمسكين بأن إيجاب الصفات مرجعه إلى استحالة خلوه تعالى عن صفات الكمال ، ولاشك فى أنه كمال من غير استلزام نقص فى القدرة ، لأنها إنما تتعلق بالممكنات كما مر ، وترك صفات الكمال من المستحيلات بالنسبة إلى كمال ذاته تعالى، بخلاف إيجاب المصنوعات فإن مرجعه إلى استحالة انفكاكها عنه تعالى واضطراره فى النفع للغير ولا كمال فيه بل جهة النقصان فيه ظاهرة من حيث عدم القدرة على تركها .

فلا يرد ما ظن[١] أن تأثيره تعالى فى صفاته إذا كان بالإيجاب يلزم أن يكون الواجب تعالى موجباً بالذات فلا يكون الإيجاب نقصاناً فيجوز أن يتصف به بالقياس إلى بعض مصنوعاته ، ودعوى أن إيجاب الصفات كمال و إيجاب غيرها نقصان مشكل جدًا .

الثانية : نفى سبق الاختيار بالذات على الصفات ، لأن أثر المؤثر المختار لا يكون إلا حادثا مسبوقا بالعدم لأن القصد إنما يتوجه إلى تحصيل ماليس بحاصل وهذا متفق عليه بين المتكلمين والفلاسفة ، والنزاع فيه مكابرة .

(١) الظان الفاضل الشريف فى شرح المواقف ، وتبعه الخيالى فى حواشى النسفية .

قال فى شرح المقاصد : وما نقل فى المواقف عن الآمدى أنه قال : سبق الإيجاد قصدا كسبق الإيجاد إيجابا فى جواز كونهما بالذات دون الزمان ، وفى جواز كون أثرهما قديما ، فلا يوجد فى كتاب الأبكار إلا ماقال على سبيل الاعتراض من أنه لايمتنع أن يكون وجود العالم أزليا مستندا إلى الواجب تعالى ويكونان معا فى الوجود بلا تقدم إلا بالذات كما فى حركة اليد والخاتم ، واقتصر فى الجواب على دفع السند قائلا لانسلم استناد حركة الخاتم إلى حركة اليد بل هما معلولان لأمر خارج ، نعم صرح فى شرح الإشارات بأن الفلاسفة لم يذهبوا إلى أن القديم يمتنع أن يكون فعلا لفاعل مختار . ولا إلى أن المبدأ الأول ليس بقادر بل إن قدرته واختياره لايوجبان كثرة فى ذاته تعالى وإن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان، ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية ؛ وإلى أنه أزلى تام فى الفاعلية وأن العالم أزلى مستند إليه .

وأنت خبير بأن هذا احتراز عن شناعة نفى القدرة والاختيار عن الصانع وإلا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار أشهر من أن يمنع واستشكل (١) الإمام الرازى استناد القديم إلى الموجب أيضاً بأن تأثيره فى شىء يمتنع أن يكون حال بقائه وإلا يلزم إيجاد الموجود فتعين أن يكون حال حدوثه أو عدمه فيكون حادثا لا قديما .

وجوابه أن الممتنع إيجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الإيجاد وهو غير لازم وأن معنى تأثير المؤثر فى الشىء وإيجاده إياه حال بقائه هو أن وجوده يفتقر إلى وجود المؤثر ويدوم بدوامه من غير أن يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا ليلزم حدوثه كما فى شرح المقاصد .

الثالثة : أن الصفات الحقيقية ليست واجبات بالذات بل قديمات مفتقرة إلى الذات ، وإليه أشار بقوله : وصفاته فى الأزل : إلى آخره .

وقد تكلم فى هذه المسألة قدماء الحكماء والمتكلمين كما نقله الإمام فى المسائل الأربعين عن الرئيس ، وجزم بأن علة الإمكان الافتقار ، ونازعه فيه الإمام القرافى فى حواشيه على هذه المسائل فقال :

الصفات يجب قيامها بالموصوف ويستحيل عليها القيام بنفسها ، فإن عنيتم بالافتقار

---

(١) (قوله واستشكل) فى نسخة الدار ٥١٥ رقم ٢٢٤ [واستدل الإمام الرازى على امتناع استناد الخ] .

هذا القدر فسلم لكن العبارة رديئة ولا يلزم منه الإمكان ، إذ الافتقار على هذا التقدير فى القيام لا فى الوجود ؛ ولا يلزم من الافتقار فى القيام الافتقار فى الوجود فإن العرض مفتقر للجوهر فى قيامه ومستغن عنه فى وجوده فإنه من الله تعالى فلا يلزم من مطلق الافتقار الإمكان ، فبطل قوله : كل مفتقر ممكن ، بل المفتقر يكون افتقاره باعتبار تركيبه وباعتبار قيامه ، وإن افتقار الصفة لموصوفها باعتبار قيامها لا باعتبار وجودها كافتقار الأثر للمؤثر وهذا هو المقتضى للامكان ، فالافتقار أعم ، والإمكان أخص ، والاستدلال بالأعم غير مستقيم اه .

أقول[١] : تحرير محل النزاع مع بيان الحق فيه أن مطلق الاحتياج للغير مستلزم للإمكان أو الاحتياج فى الوجود فقط ، فالرئيس ومن حذا حذوه جزموا بالأول ؛ والقرافى ومن نحا نحوه كالسنوسى منعوه وقالوا بالثانى وشنعوا على من خالفهم ، ولا يتم لهم هذا بسلامة الأمر ، فإن كل من احتاج لسواه حاجة تامة بحيث لايوجد بدونه سواء كان علة أو شرطا لوجوده كالجوهر للعرض مثلا لا يمكن وجوده بدونه فيلزم إمكان عدمه بالذات وإن لم يكن حادثا وهذا لا محذور فيه فى صفات الله القديمة ، وإن كان الأدب ترك التصريح به كغيره كما فى شرح الشفاء للفاضل شهاب الدين الخفاجي رحمه الله تعالى ؛ وأشار الإمام إلى الاستدلال على هذا المرام بقوله فيه (والتغير) بانفكاك الصفات عن الذات (والاختلاف فى الأحوال) والتحول من حال إلى حال بزوال صفة وحصول أخرى من الصفات (يحدث فى المخلوقين) ويختص بشأنهم ؛ فأشار إلى أن تغير الصفات والاختلاف والتحول يختص بصفات المخلوقين ويستحيل على البارى تعالى ؛ لأن كل ما كان من صفاته تعالى لابد وأن يكون من صفات الكمال ، فلو كان صفة من صفاته محدثة لكان ذاته قبل حدوث تلك الصفة خالية عن صفة الكمال والخالى عن صفة الكمال ناقص فيلزم كون ذاته ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها وذلك محال ، فحدوث الصفة فى ذات الله تعالى محال ولأنه لو كانت ذاته قابلة للصفات المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته فكانت القابلية أزلية وثبوت القابلية يستلزم صحة وجود المقبول ؛ فلو كانت قابلية الحوادث

(١) أصل هذا القول لشهاب الدين الخفاجى كما صرح به الشارح .

أزلية لكان وجود الحادث فى الأزل ممكناً إلا أن هذا محال ، لأن الحوادث مالها أول والأزلى ماليس له أول والجمع بينهما محال كما فى الأربعين للامام الرازى؛ وبين حكم اعتقاد خلافه ترصيصاً لبيانه وتنصيصاً على قاعدة جلية فى شأنه بقوله : (ومن قال) واعتقد (أنها) أى صفاته الحقيقية (محدثة) حدوثا زمانيا بسبق الاختيار (أو مخلوقة) أى موجودة فى ذاته تعالى بعد العدم كالمشبهة[1] والكرامية القائلة بتغير الصفات الحقيقية ...

---

(١) قال فى التبصير : أول من أفرط فى التشبيه من هذه الأمة « السبئية » أتباع عبد الله بن سبأ الأثيم من الرافضة الذين قالوا : بإلهية « على » كرم الله وجهه — حتى أحرق على قوما منهم ، فازدادوا بعده عتوا فى ضلالتهم ، وقالوا : الآن علمنا على الحقيقة أنه الإله — لأن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « لايعذب بالنار إلا رب النار » وهذه رواية للحديث بالمعنى ، ولفظ البخارى « لاتعذبوا بعذاب الله » .

ثم « المغيرية » أتباع مغيرة بن سعيد العجلى الذى كان يقول : إن للمعبود أعضاء ، وأعضاؤه على صورة حروف الهجاء .

ثم « المنصورية » أتباع أبى منصور العجلى الذى كان يقول : إنه صعد إلى السماء إلى معبوده ، وأن معبوده مسح على رأسه وقال : يابنى بلغ عنى، قاتله الله ما أعظم جرأته فى الباطل .

ثم « الخطابية » الذين كانوا يقولون بإلهية الأئمة ، وكانوا يقولون : إن أبا الخطاب الأسدى إله .

ثم « الحلولية » الذين يقولون : ان الله تعالى يحل فى صورة الحسان ، ومتى ما رأوا صورة حسنة سجدوا لها ؛ ومن جملتهم « الهشامية » أتباع هشام بن الحكم الرافضى الذى كان يقيس معبوده على الناس، وكان يزعم أن معبوده سبعة أشبار بشبر نفسه .

« والمقاتلية » أصحاب مقاتل بن سليمان المفسر ، زعم أن الله — تعالى وتنزه وتقدس — جسم من الأجسام : لحم ، ودم ، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه ، تعالى الله عن إفك المجسمة وعما يقوله الظالمون علوا كبيرا ، ولله در القائل :

ماقى البرية أخزى عند فاطرها ممن يقول بإجبار وتشبيه

فيكون الشاعر تبرأ من جهم الجبرى ، ومقاتل المشبه فى آن واحد .

وكان داود الجوارى من جلة المشبهة ، أخذ التجسيم عن هشام بن سالم الجواليقى .

وكان داود هذا يثبت لمعبوده جميع أعضاء الإنسان ، وكان يقول : أعفونى عن الفرج واللحية ، واسألونى عما وراء ذلك ، وقال : إن معبودهم — جسم ، ولحم ، ودم ، وله جوارح ، وأعضاء — من يد ، ورجل ، ورأس ، ولسان ، وعينين ، وأذنين ، نعوذ بالله من عمى البصيرة وسوء المنقلب ؛ ونسأله السلامة فى ديننا ، والثبات على الحق الذى جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان عليه أصحابه الهداة الراشدون ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين : اللهم آمين .

« حكم المجسمة والمشبهة »

كل من شبه ربه بصورة الإنسان — من البيانية ، والمغيرية ، والجواربية ، والهشامية ، فإنما يعبد إنسانا مثله ؛ وحكمه فى الذبيحة والنكاح كحكم عبدة الأوثان فيها ، وكذلك من ادعى أن بعض الناس إله ، وادعى حلول روح الإله فيه على مذهب الحلولية فهو عابد وثن ؛ وأما مجسمة خراسان من الكرامية فكفرهم ثابت لقولهم بأن الله تعالى محل الحوادث ، وأنه له حد ونهاية من جهة السفل ، ومنها يماس عرشه .

أعاذنا الله تعالى من شرور الفتن ، وضلالها ، وزيغ العقيدة ، والله الهادى إلى سواء السبيل سبحانه لا إله غيره ، ولا رب سواه ، ولا يشبهه شىء من خلقه .

فى الأربعين وبحدوث العلم والإرادة والكلام كما فى الصحائف والهشامية ، وبعض المعتزلة القائلين بحدوث العلم بعد حدوث المعلومات كما فى المواقف وغيره (أو توقف فيها) لظن حدوثها أو توهمه (أو شك فيها) لتردده مع تساوى الطرفين عنده أولا (فهو كافر) لقوله بخلوّ الواجب تعالى عن صفات الكمال واتصافه بنقائضها التى هى نقائص ، أو تجويزه لذلك ونسبة النقص الصريح إليه تعالى ، وفى تخصيص الحكم المذكور سيا فى مقام البيان بالقول بحدوث الصفات أو الشك أو التوقف فيه إشارة إلى عدم الإكفار فى نفى زيادة تلك الصفات بالتأويل وإثبات مايستتبعه من الغايات كما ذهب إليه جمهور المعتزلة والفلاسفة الإسلامية لعدم لزوم التكذيب ونسبة النقص الصريح بسبب التأويل كما صرح به أبو القاسم الأنصارى وغيره من المحققين ، فأشار إلى أن الإكفار فى ذلك بنسبة النقص الصريح إليه تعالى شأنه والتنزيه عن النقائص من الضروريات كما سيأتى التصريح به فى فصل الصفات المتشابهات ، وإلى عدم إكفار المؤول فى غير الضروريات وصرح به فى «فصل خلق الأعمال» ، فليس فيه مخالفة لما تقرر من مذهب الإمام من عدم إكفار المخالف للحق من أهل القبلة كما ظن ، فليس هذا على عمومه كما مر ، وتجويز كون المذكور فى الكتاب لتغير الاجتهاد بعد ماتقرر وهم ، ثم أشار إلى كون الأسماء والصفات توقيفية أى متوقفة الإطلاق على الإذن فيه شرعا فيما رواه القاضى أبو العلاء الصاعدى فى كتاب الاعتقاد والإمام أبو شجاع الناصرى فى البرهان (وقال فى رواية أبى يوسف : ولاينبغى) أى لايجوز (لأحد أن ينطق فى) شأن (الله) تعالى (بشيء) من الأسماء والصفات الناشئة (من ذاته ، ولكن يصفه) وينطق فى صفاته وفيما يرجع إليه من أسمائه (بما وصف نفسه) مما ورد فى الكتاب والسنة من الأسماء والصفات البالغة إلى تسعة وأربعين ومائة كما مر (ولا يقول فيه) أى فى شأنه تعالى (برأيه شيئا) من الصفات والأسماء كما دل العموم بالوقوع فى سياق النفى واختياره عامة أهل السنة أى أكثرهم ، وأشار إلى الاستدلال عليه بقوله تعالى (تَبَارَكَ اللَّهُ) أى تعاظم وتعالى عن أن يحيط به الأفهام (رَبُّ الْعَالَمِينَ) أى الموجد للكل المتصرف فيه بالربوبية فإن الآية سيقت مساق الاعتراض لبيان تعظيمه تعالى بالوحدانية فى الألوهية والربوبية للكل كما مر فى تفسير العلامة ابن الكمال ، فدل على

لزوم الاحتراز عما يوهم نقصاً بعظم الخطر ، فلا يكتفى فى إطلاق الصفات والأسماء بمبلغ إدراكنا بل لا بد من الاستناد إلى الإذن الشرعى فى إطلاق اللفظ على ذاته تعالى لا بإطلاقه على مفهوم صادق عليه ، والفرق واضح وإن خفى على بعض المتأخرين[١] فى هذا المقام ، فإطلاق الخادع فى قوله تعالى : «وَهُوَ خَادِعُهُمْ» والرفيق فى قوله عليه الصلاة والسلام : « إنّ اللهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ » خارج عن البحث لأنه لم يطلق عليه تعالى على وجه الحقيقة بل أطلق على مفهوم مجازىّ صادق عليه تعالى فلا يكون إذنا من الشارع فى الإطلاق كما ظن ، وأشار إلى الرد على المعتزلة فى قولهم بجواز إطلاق كل اسم يدل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية أو فعلية مما يدركه العقل سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعى أولا واختاره الباقلانى وتوقف إمام الحرمين ، وقال الغزالى بالجواز فى الوصف دون الاسم كما فى شرح المقاصد ، والاطلاق حجة عليهم .

ولما كان فى تحقيق صفة الإرادة والكلام والصفات المتشابهة والرؤية فى دار المقام مزيد تفصيل للكلام أفرد لكل منها فصلاً مشتملا على التحقيق والأحكام ، فقال :

فصل

فى تحقيق الإرادة

(قال فى الفقه الأبسط : والله شاء بالمشيئة) العامة للخير والشر كما بينه بقوله (شاء للمؤمنين الإيمان ولأهل الخير الخير) الذى خلقه فيهم سبحانه ووفقهم لاختياره (وشاء للكافر الكفر وللعاصى المعصية) اللذين خلقهما فيهما عدلا ومجازاة على سوء اختيارهما[٢] .

وفيه إشارة إلى مسائل :

الأولى : أن الإرادة والمشيئة مترادفان كما دل البيان ، واختاره عامة المتكلمين ، وخالف

---

(١) الناظرين ، فى الخيرية ونسختى الدار .

(٢) بحسب جرى عادته تعالى على خلق الفعل عقيب عزم العبد واختياره .

فيه الكرامية وفرقوا بينهما بأن المشيئة صفة واحدة أزلية لله تعالى ، والإرادة حادثة في ذاته متعددة على عدد المرادات تحدث كل إرادة منها قبل حدوث المراد ويعقبها المراد كما في الاعتماد وشرح المقاصد وهو باطل لما مر ومخالف للعرف واللغة .

الثانية : أن معنى المشيئة واضح عند العقل وإليه أشار بالسوق مساق الأمر المسلم الثبوت ، إذ كل واحد منا يعلم أنه قبل أن يصدر منه فعل أو ترك يظهر فيه حالة ميلانية تقتضي ترجيح أحدهما على الآخر والاختيار قريب منه[1] وكأنه[2] مع اعتبار ملاحظة الطرف الآخر دون المشيئة .

الثالثة : الرد على من زعم من المعتزلة أن الإرادة هي الداعية ، لأن العطشان المخير بين قدحين متساويين لابد له من ميل لأحدهما مع عدم هذه الداعية لتساويهما في المنافع المعلومة والمظنونة ، ولأن الداعية سابقة على الإرادة، لأنه إذا حصل علم أو ظن بكون الفعل زائداً في المصلحة حصل بعد ذلك ميل إليه كما في شرح المقاصد وإليه أشار باطلاق قوله : شاء بالمشيئة[3] .

الرابعة : أنه تعالى شاء أي خصص الأشياء بالوقوع في وقت بصفة الإرادة والمشيئة ، إذ لولا ذلك يلزم الترجيح بلا مرجح فإن شيئاً من غيرها من الصفات لايصلح لذلك وإليه أشار بقوله : شاء بالمشيئة ، ومايقال إن العلم بالمصلحة صالح لذلك ممنوع ، إذ قد يكون المصلحة في الفعل أو الترك متساوية كما في صورة القدحين والرغيفين والطريقين ، وما يقال : إن كان نسبة الإرادة إلى الضدين والأوقات على السوية كالقدرة فهي أيضاً لاتصلح لذلك

---

(١) أي : من معنى المشيئة .

(٢) أي الاختيار .

(٣) في النسخة التركية بعد قوله : « شاء بالمشيئة » الزيادة الآتية ، وإليك عبارتها :

ون في التعديل : اعلم أن الإرادة قد فسرت بالداعية ؛ أي أولوية في نفس الأمر ، أو في اعتقاد الفاعل وهذا غير صحيح لاشتراط الإرادة دون الداعية ، لأن المختار قد يفعل ماهو مساو أو مرجوح في نفس الأمر، وما ليس بأولى في اعتقاده كالهارب والعطشان ؛ ولا يقال إنا لانترك الحكم البديهي ، وهو أن الرجحان بلا مرجح محال بهذا المثال الذي لايدل على عدم المرجح ، بل غايته العلم به . لأنا لانثبت به الرجحان بلا مرجح بل نثبت به أن لااحتياج للترجيح إلى كونه أولى من اعتقاده ؛ والأولوية في نفس الأمر بلا اعتقاد الفاعل كيف تصير داعية إلى الفعل الاختياري فإن الفاعل قد يفعل ما تركه أولى في نفس الأمر ؛ فالمختار قد يفعل بالداعية وقد لا . بل بنفس الإرادة أو المحبة اهـ . عن النسخة «ز» .

وإلا يلزم الإيجاب وينتفى الاختيار ، فقد أجيب بأن شأن المختار ترجيح أحد المتساويين وإن تساوى نسبة تعلق إرادته ؛ وردّ بلزوم الترجيح بلا مرجح نظراً إلى تعلق الإرادة . وأجيب بأنه يترجح بمجرد ذاتها من غير ثبوت تعلق آخر هناك ، وقد يجاب بأن التعلق أمر اعتبارى فلاحاجة إلى المرجح ، على أنه يجوز أن يكون المرجح هو التعلق الآخر للإرادة ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار(١) وقد يجاب باختيار الشق الثانى ، لأن الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه ، وردّ بأنه إنما يصح فى المختار بمعنى الذى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل دون مانحن فيه وهو الذى يصح منه الإيجاد والترك فإن تعلق الإرادة بأحد الضدين إذا كان لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد الآخر . وأجيب بأن القدر هو الذى يصح منه الإيجاد والترك نظراً إلى نفس القدرة ، ولا ينافيها اللزوم بحسب [illegible] الإرادة ، فحيثما تتحقق المصلحة فى فعل شىء يتعلق علمه تعالى بها فيتبعه إرادة فعله ، وحيثما تتحقق المصلحة فى تركه يتعلق علمه بها فيتبعه إرادة تركه ، وما يقال إنّ الفعل بعد تحقق المصلحة وتعلق العلم بها إذا كان واجباً يلزم الإيجاب أيضاً وإلا فلا بد له من مرجح آخر وهكذا فيتسلسل ، فقد أجيب بأنه ليس القادر عبارة عن الذى يتصور منه اختيار الترك عند حصول اختيار الفعل ، فإنه يجرى مجرى الجمع بين الضدين ، بل القادر هو الذى يتصور منه اختيار الترك بدلا عن اختيار الفعل أو بالعكس ، بحسب الدواعى المختلفة ، وهذا المعنى متحقق بعد كون ذلك الفعل واجباً فلا إيجاب ، وقد يجاب باختيار الشق الثانى ، وهو أن الفعل مع ذلك يكون راجحاً ولا ينتهى إلى حد الوجوب ، فلا يلزم الترجيح بلا مرجح

---

(١) فى النسخة الزكية بعد قوله : « بانقطاع الاعتبار » الزيادة الآتية ، وإليك عبارتها :

وتحقيقه أن لمشايخنا فيه طريقين : أحدهما القول بقدم الإرادة وتجدد تعلقها وقت الحدوث . وثانيهما قدم الإرادة وتعلقها بحسب الأوقات المعينة ، فعلى الأول المتجدد فى زمان الوجود تعلق الإرادة الأزلية المعبر عنه بالاختيار ، وهو إما حال كما ذهب إليه الباقلانى وإمام الحرمين فى أحد قوليه واختاره صاحب التوضيح ، أو نسبة عقلية معدومة متجددة الاعتبار كما اختاره الجمهور . ولا يلزم اختيار آخر ولا داع ، إذ من شأن المختار أن تتعلق إرادته متى كان من غير تعليل بداعى كما مر من الأمثلة . ولئن لزم فيه فالتسلسل فى الأمور الاعتبارية غير محال ، وعلى الثانى لامتجدد فى زمان الوجود بل الإرادة والاختيار قديمان ، ومن شأن طبيعة الاختيار المقارن للتكوين الأزلى أن يقتضى جواز صدوره من غير تعليل بداعى ؛ كما أن طبيعة الإيجاب تقتضى فجأة الوجود من غير تعليل به ؛ وأما تعين الوقت فإما اتفاقى ، لأن طبيعة الاختيار تستدعى جواز تعيينه من غير تعليل ، وإما لأن التعلق الأزلى عينه ، فعلى الأول ليس موقوفا عليه ، وعلى الثانى ليس أمراً موجوداً كما فى فصول البدايع اهـ ، وقد يجاب باختيار الشق الثانى الخ .

ولا الإيجاب ، وردّ بأن رجحان أحد الطرفين على الآخر لما كان حال التساوى ممتنعاً ، فعند ما صار مرجوحاً أولى بالامتناع ، فيكون الطرف الآخر واجبا لاراجحا ، إذ لاخروج عن طرفى النقيض ، وبأن الطرف الآخر لا يكون حينئذ ممتنعا بل ممكنا ، فلنفرض مع ذلك المرجح حصول الطرف الراجح تارة والمرجوح أخرى ، فاختصاص أحد الوقتين بحصول أحدهما والآخر بالآخر إن لم يتوقف على مرجح آخر فقد ترجح الممكن المتساوى من غير مرجح ، وإن توقف عليه لم يكن مافرضناه مرجحا تاما ، على أنا ننقل الكلام إلى هذه الحالة ، فيلزم إما الانتهاء إلى حد الوجوب أو التسلسل . قال الإمام الرازى : وهذا كلام قاطع لارجاء فى دفعه . وأجيب بأنه لو صح يلزم أن يكون كل من الطرفين حال تساويهما واجبا وممتنعا وإنه باطل قطعا ، وبأنه لم لايجوز أن يتحقق المصلحة فى الفعل فى وقت معين دون غيره من الأوقات فيترجح وجوده فى ذلك الوقت على عدمه ، ويجوز أن ينتهى إلى مصلحتين يكون كل منهما مصلحة للأخرى ، ولا يلزم منه سوى رجحان كل منهما فى الوجود العلمى على وجود الآخر فى الخارج بل على إيجادها ، فلايرد أن تلك المصلحة من الأمور الممكنة أيضا فلا بد لها من مرجح آخر ، وهكذا فيتسلسل كما فى شرح النونية للخيالى .

الخامسة : الرد على من زعم أن الإرادة ليست صفة زائدة .

وتفصيل المقام ، وإيضاح المرام : أن جمهور المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على كونه تعالى مريداً ، ولكنهم اختلفوا فى معنى الإرادة ، فجعلها بعضهم وجودية ، وبعضهم عدمية ، وبعضهم مركبة منهما ؛ أما القائلون بوجوديتها ، فمنهم من قال إنها عين الذات ، وهو قول ضرار من المعتزلة ، ومنهم من جعلها صفة زائدة غير العلم وهو قول الماتريدية والأشعرية ، ومنهم من قال إنها علمه تعالى بما فى الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد وهو قول أبى الحسن البصرى من المعتزلة ، ومنهم من قال إنها فى أفعاله تعالى علمه بها ، وفى أفعال الغير الأمر بها ، وهو قول الكعبى منهم ؛ وأما القائلون بكونها عدمية قالوا إنها كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وهو قول النجارية .

وأما من جعلها مركبة قال إنها علمه تعالى بما يصدر منه مع عدم كون الصادر منافيا

له وهو قول الفلاسفة ، فعلم من ذلك أن الاتفاق ليس إلا فى اللفظ كما فى الصحائف وغيره .

ثم اختلف القائلون بكونها زائدة ، فقال أهل السنة إنها قديمة ، وقالت الكرامية إنها حادثة قائمة بذات الله تعالى ، وقال أبو على الجبائى وأبو هاشم وعبد الجبار من المعتزلة إنها حادثة موجودة لافى محل ، وقول ضرار فاسد لما مر أن صفاته تعالى لايجوز أن تكون عين ذاته ، وكذا قول من فسرها بالعلم لأنها مترتبة على العلم فتكون غيره وكذا قول النجارية ، لأن الجماد والنائم غيرمغلوب ولامستكره مع عدم الإرادة ، وكذا قول الكرامية لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى كما مر ، وكذا قول أبى علىّ ومن تبعه من المعتزلة ، لأن قيام صفة الشئ بنفسها محال بالضرورة ، فثبت أنها صفة وجودية ذات إضافة قائمة به تعالى لأنه مختار كما مر ، والفعل الاختيارى لايتجرد عن الإرادة ، وزائدة على الذات لما مر ، وقديمة لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وشاملة لجميع الكائنات غير شاملة لما لا يكون كما أشار إليه بقوله فيه : (وأمر الكافرين بالإسلام) وكلفهم بأن يختاروه ، ويصرفوا استطاعتهم وقدرتهم إليه (وشاء لهم قبل أن يخلقهم أن يكونوا كفاراً ضلالا) من غير أن يجبرهم عليه فإنه تعالى (قدّر بالمشيئة وشاء بعلم) شامل لما يختارون ، فمشيئته تعالى متعلقة بذلك على حسب ما يكون من اختياراتهم منهم (وسبقت مشيئته) الشاملة لجميع الكائنات بأنه تعالى خالق الأشياء كلها لاستناد جميع الحوادث بمعنى ترجيح طرف من المقدورات وتخصيصه بأحد الأوقات (أمره) النفسى بوجود الكائنات سبقا بالذات ، فأشار إلى الاستدلال على شمول المشيئة لجميع الكائنات بأنه تعالى خالق الأشياء كلها لاستناد جميع الحوادث إلى قدرته ابتداء ، وخالق الأشياء بلا إكراه مريد له وشاء بالضرورة ، وأيضا قد ثبت أن جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد فى اختصاص بعضها بالوقوع وبأوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الإرادة ، وإلى عدم شمولها لما لا يكون بأنه تعالى علم من الكافر مثلا أنه لايؤمن فكان الإيمان منه ممتنع الوقوع بالنظر إليه وإن كان ممكنا فى نفسه ، مقدوراً للعبد بالنظر إليه ، لامتناع أن ينقلب العلم جهلا ، وإليه أشار بقوله « وشاء لهم قبل أن يخلقهم أن يكونوا كفارا ضلالا ، قدر بالمشيئة وشاء بعلم » ، والله تعالى عالم بامتناع وقوعه ، والعالم بامتناع الشئ لايريده بالضرورة ، وأيضا لو أراده ، فإما أن يقع فيلزم الانقلاب أولا ؟ فيلزم العجز عن تحقيق المراد .

وقد انعقد إجماع السلف والخلف على قولهم : « ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » ، كما هو المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والأول دليل الثانى ، لأنه ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا : كل مالم يكن لم يشأ الله ، والثانى دليل الأول لانعكاسه بذلك الطريق إلى قولنا كل ما كان فقد شاء الله ، وإلى الرد على المعتزلة النافين لشمولها الذاهبين إلى أنه تعالى مريد لجميع أفعاله غير إرادته الحادثة عند من أثبتها .

وفى أفعال العباد يريد وقوع الواجب ويكره تركه وفى الحرام بعكسه ، ويريد وقوع المندوب ولا يكره تركه وفى المكروه بعكسه ؛ وأما المباح وأفعال غير المكلف فلايتعلق بها إرادة ولا كراهة كما فى شرح المواقف متمسكين فيه بوجوه :

الأول : أنه تعالى لو كان مريداً لكفر الكافر وقد أمره بالإيمان والأمر بخلاف مايريده يعد سفيها ، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً . وأشار إلى الجواب بالمنع فيما رواه أبوعبدالله الصيمرى وأبو محمد الحارثى وعلاء الدين عبد القادر القرشى وصارم الدين المصرى فى كتب المناقب أنه (قال فى رواية محمد : والأمر أمران أمر السكينونة) بالأمر النفسى المتعلق بالأشياء المعلومة عند إرادة إيجادها كما اختاره بعض مشايخنا (إذا أمر شيئا كان) ووجد عقيب تعلقه بلا تعذر ولا تراخ (وأمر الوحى) وهو الأمر التكليفى (وهو ليس من إرادته وليس إرادته) ناشئة (من أمره) ولازمة له ، فأشار إلى منع استلزامه للارادة ومنع أن الأمر بخلاف مايريده يعد سفيها ؛ وإنما يكون كذلك لو كان فائدة الأمر منحصراً فى الإيقاع المأمور به وهو ممنوع ؛ وبينه بسند متين وبرهان مبين أشار إليه بقوله : (وتصديق ذلك) أى برهانه المصدّق له (قول إبراهيم لابنه) إسماعيل على الصحيح كما فى شرح التحرير وغيره (إِنِّى أَرَى فِى الْمَنَامِ) بالقاء ملك فى حال مشاهدة الروح وعلمه أمر الله تعالى على الحقيقة كما دل عليه قوله : مانؤمر (أَنِّى أَذْبَحُكَ) أى أمرت بذلك (فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى) أى كيف رأيك فيه ؟ الإمضاء ، أو التوقف ؛ وهو امتحان منه وتعرف لحاله فى الطاعة ، وإلا فامضاء الأمر متحقق (قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ[1]) أى ما أمرت به ، فالمضارع للحال على معنى المأمور به الآن كما فى التيسير أو الاستمرار بتكرار الرؤيا كما فى البيضاوى (سَتَجِدُنِى إِنْ

(١) سورة الصافات آية ١٠٢ .

شَاءَ اللهُ) أى صبرى على الذبح (مِنَ الصَّابِرِينَ) عليه (ولم يقل ستجدنى صابراً من غير إن شاء الله) ولو استلزم الأمر الإرادة لما كان للاستثناء موقع فإن أمر إبراهيم بذبح ابنه يستلزم الأمر بالصبر عليه لابنه ، فلو كان الأمر بالذبح مستلزما لإرادته من إبراهيم كان الصبر من ابنه مراداً أيضاً بدلالة الأمر فلا يبقى لتعليقه بالمشيئة والإرادة وجه (فكان ذلك) الذى رآه وعلمه (أمره تعالى و) الحال أنه (لم يكن من إرادته تعالى) فى ذلك (الأمر ذبحه) ابنه ، ولذا فداه بذبح عظيم .

قال الإمام أبو منصور الماتريدى فيه دلالة على أنه ليس كل مأمور بأمر من الله تعالى شاء الله أن يفعل ما أمره به حيث أخبر أنه سيجده من الصابرين إن شاء الله ، وقد كان إبراهيم مأموراً بذبح ولده ، فإذا أمر هو بالذبح فقد أمر الولد بأن يصبر عليه ثم أخبر أنه سيصبر إن شاء الله فدل على ما ذكرنا ، فهو حجة لنا على المعتزلة كما فى التيسير والتفسير الكبير.

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الاستدلال المشهور بين المتكلمين بأن الممتحن لعبده هل يطيعه وكذا المعتذر من ضربه بعصيانه قد يأمر ولا يريد منه الفعل وكذا الملجأ إلى الأمر قد يأمر ولا يريد الفعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيها ليس بذلك ؛ ولذا عدل عنه إشارة إلى ورود المنع عليه بما مر من أن الموجود فيه مجرد صيغة الأمر من غير تحقق حقيقته ، وما قيل إنه قد يأمر به إذا علم أنه لايحصل وكان فى الأمر به فائدة بخلاف الإرادة فإنها لاتتعلق بها أصلا ، فهو كلام على السند مع أن العاقل إذا علم ترتيب الفائدة على صورة الأمر لاحاجة إلى حقيقة الأمر والطلب ، وأنه لو لم يفهم من مخالفة أمره أنه خالف ماهو يريده لم يعذر فى ضربه إذ لاوجه له حين العمل على وفق إرادته .

الثانية : الإشارة إلى حقيقة الرؤيا ، واختاره مالك والشافعى وأحمد وأبو منصور الماتريدى ، والأستاذ أبو إسحاق الاسفراينى وإمام الحرمين والغزالى ونجم الدين النسفى وصاحب الكفاية والاعتماد والقاضى البيضاوى ، وصرح فى تفسير سورة الملائكة بأنها بإلقاء الملك ، وهو مذهب عامة المفسرين والمحدثين لثبوتها بالآيات والأحاديث المشهورات ، فإنها رويت عن ثلاثة عشر صحابيا رواها العباس بن عبد المطلب ، وابنه عبدالله ، وابن عمر ، وعبدالله

ابن عمرو ، وابن مسعود ، وأنس ، وأبو هريرة ، وأبو الدرداء ، وأبو قتادة ، وأبو سعيد الخدرى ، وأبو رزين العقيلي ، وحذيفة بن أسيد ، وعوف بن مالك ، وروى عنهم بأكثر من أربعين طريقاً[1].

الثالثة : أن الرؤيا نوع مشاهدة للروح ، وقد يشاهد الشئ بحقيقته كما فى التعديل ، وإليه أشار برؤيا إبراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام ملكا يأمره بحقيقة الذبح ، وأنه لم يؤوّل وباشره : قال الإمام أبو منصور الماتريدى فى التأويلات : الرؤيا قد تخرج على عين مارأى؛ وقد تخرج على غيره ، فقد رأى يوسف على نبينا وعليه الصلاة والسلام سجود الكواكب فخرجت على الإخوة ، والسجود على عينه ، وهو كرؤية إبراهيم عليه الصلاة والسلام فى المنام ذبح الولد ، فخرج الولد على الكبش ، والذبح على عينه كما فى التيسير ، وصرح فى الكفاية والاعتماد بأن الرائى هو الروح ، فإن الرؤيا نوع مشاهدة له فلا يتخلف

---

(١) رواه أحمد بن حنبل ومسلم وأبو داود والنسائى وابن ماجه وابن أبى شيبة وابن حبان رحمهم الله تعالى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، والطبرانى رحمه الله عن حذيفة بن أسيد رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «أيها الناس: إنه لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له » رواه مالك وأحمد والبخارى ومسلم والترمذى والنسائى وابن ماجه وأبو عوانة وابن خزيمة عن أنس رضى الله عنه ، والبخارى عن أبى هريرة رضى الله عنه والبيهقى عن أبى الدرداء رضى الله عنه ، والبخارى عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه ، وأحمد ومسلم عن ابن عمر وأبى هريرة رضى الله عنهم ، والبيهقى عن ابن عمرو بن العاص رضى الله تعالى عنه ، وأبى قتادة ، وأحمد ، والترمذى ، وابن ماجه ، والطبرانى ؛ والبيهقى عن أبى رزين العقيلى رضى الله تعالى عنه ، وابن ماجه ، والطبرانى عن عوف بن مالك وابن عباس رضى الله تعالى عنهم برواياتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : «الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة » ورواه أحمد ، وابن ماجه عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما ، وأحمد والطبرانى عن ابن عباس رضى الله عنهما ، والطبرانى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ، وابن ماجه وابن أبى شيبة عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه برواياتهم عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزءاً من النبوة » ورواه الطبرانى والحكيم الترمذى عن العباس بن عبد المطلب رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « رؤيا المؤمن الصالح بشرى من الله تعالى ، وهى جزء من خمسين جزءاً من النبوة » وروى ابن النجار عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه قال : « الرؤيا الصالحة جزء من خمسة وعشرين جزءاً من النبوة » والظاهر أن جزئيتها من النبوة ليست على الحقيقة بل المراد أن الرؤيا الصالحة كالجزء من النبوة فى التبشير وحقية الإشارة كما كشف عنه قوله عليه الصلاة والسلام « لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة » فهو تشبيه بليغ بحذف أداته دل على أن كيفية تبشيرها تختلف بحسب اختلاف حال الرائين قوة وضعفاً كما صرح به القاضى الطبرى ، ورد على ابن الأثير تخصيصه برؤيا النبى صلى الله عليه وسلم ، والحمل على المدة التى أوحى فيها فى النوم ، وهى نصف سنة لتم الأحاديث الأخر .

[تنبيه] قوله : رواه أحمد الخ ساقط من نسختى الدار والخيرية وثابت فى نسختى الأزهر فأدرجناه فى الذيل .

بالنوم كاليقظة[1] ، فالقول بأن الرؤيا خيال باطل ، ظاهره عن التحقيق عاطل ، والتأويل بأن المراد أن كون ما يتخيله الناس إدراكا بالبصر رؤية ، وكون مايتخيله إدراكا بالسمع سمعاً باطل ، فلا ينافى حقيته بمعنى كونه أمارة لبعض الأشياء لايفيد جمعاً ولا يجدى فى المقام نفعا ، إذ لم يقل أحد بكون الرؤيا إدراكا بالحواس الظاهرة حتى ينفى .

الوجه الثانى : أنه لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان فعله والإتيان به موافقة لمراد الله ، فيكون طاعة مثابا به ، وأنه باطل بالضرورة الدينية كما فى المواقف ، وأشار إلى جوابه بالمنع فيما قال (وقال فى الفقه الأبسط : ومن عمل بمشيئة الله تعالى وطاعته وبما أمر به) من الطاعات (فقد عمل برضاه وعدله ومن عمل بمشيئة الله وبغير ما أمر به) من المعاصى (فلم يعمل برضاه لكن عمل بمعصيته ومعصيته غير رضاه) فأشار إلى منع كون الإتيان بالمراد مطلقا طاعة ، مستنداً بأن الطاعة موافقة الأمر ، والأمر غير الإرادة كما مر ، والطاعة تدور مع الأمر ، علمت الإرادة أولم تعلم ؛ وإليه أشار بعطف ما أمر به على الطاعة على

---

(١) وقال الإمام الرازى فى تفسير سورة يوسف فى قوله تعالى : « وعلمتنى من تأويل الأحاديث » إن القرآن والبرهان يدلان على حقية التعبير ؛ أما القرآن فهو هذه الآية ، وأما البرهان فهو أنه قد ثبت أنه سبحانه خلق جوهر النفس الناطقة بحيث يمكنها الصعود إلى عالم الأفلاك ومطالعة اللوح المحفوظ ، والمانع لها من ذلك اشتغالها بتدبير البدن ففى وقت النوم يقل هذا التشاغل فيقوى على هذه المطالعة ؛ فإن وقفت الروح على حالة من الأحوال تركب آثارا مخصوصة مناسبة لتلك الإدراكات العقلية ؛ فهذا كلام مجمل وتفصيله مذكور فى العلوم العقلية ، والشريعة مؤكدة له عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « الرؤيا ثلاثة : رؤيا يحدث به الرجل نفسه ، ورؤيا يحدث به الشيطان ، ورؤيا حق » وهذا القسم صحيح فى العلوم العقلية ، وقال عليه الصلاة والسلام : « رؤيا الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة » ؛ وأما قول الجمهور : إن النوم مضاد للعلم وسائر الإدراكات فإنه حال يعرض للحيوان من استرخاء أعصاب الدماغ من رطوبات الأبخرة المتصاعدة بحيث يقف الحواس الظاهرة عن الإحساس رأساً كما صرحوا به ؛ فالمراد أنه لايثبت فيه علم بشىء ، ولاحكم للغفلة التامة فينا دون الأنبياء . ولذا قالوا بثبوت النبوة لبعضهم بالوحى فى المنام أيضا ، ولما ورد عليهم الرؤيا قالوا : إنه خيال باطل أى لاتحقق لما رأى فيه من المثال بل هو خيال بلا حقيقة له فى الخارج فلذا يرى غير المتمثل كالعلم والإسلام متمثلا فلا يثبت به الحكم والعلم بشىء ؛ لكنه لاينافى كونها أمارة لبعض الأشياء كما نطق به الكتاب والسنة ، ولهذا يحتاج إلى التعبير ، ولعله المراد بما فى المواقف أن الرؤيا خيال باطل ، وإلا فظاهره مخالف للنصوص مشكل ؛ وفى التهذيب مدرك الجزئيات عندنا النفس لأنها الحاكمة بها وعليها ، ولها السمع والإبصار . وعند الفلاسفة الحواس لنقطع بأن الإبصار للباصرة ، وآفتها آفة له ، وما يمتنع ارتسامه فى المجرد كثيرا مايتخيل ، والقول بأنها لاتدرك الجزئيات بالذات بل بالآلات يرفع النزاع إلا أنه يقتضى أن لايبقى إدراك الجزئيات عند فقد الآلات والشريعة بخلافه .

[تنبيه] قوله : وقال الإمام الرازى ساقط من نسختى الدار والخيرية ومثبت فى نسختى الأزهر ، وقد أدرجناه فى الذيل لفائدته .

طريق التفسير ، فإن الفعل لو وقع على وفق إرادة المريد ولا شعور للفاعل بإرادته لايعد منه طاعة له . كيف والإرادة كامنة والأمر ظاهر ، ولذا يقال عرفا فلان مطاع الأمر ، ولا يقال مطاع الإرادة وبينه بقوله (ويعذب الله العباد) العاصين الذين تعلق مشيئته تعالى بتعذيبهم (على ما لايرضى) من المعاصى (لأنه يعذبهم على الكفر) حتما كما ثبت عقلا ونقلا (والمعاصى) معلقا بمشيئته ، فيعذب من شاء تحقيقا للوعيد والعدل ، ويغفر لمن شاء تحقيقا للعفو والفضل كما ثبت نقلا (ولايرضى به) أى بذلك من الكفر والمعاصى (ولكن يرضى أن يعذبهم وينتقم منهم بتركهم الطاعة) التى أمروا بها ومخالفتهم لأمره تعالى (وأخذهم بالمعصية) التى نهوا عنها ومخالفتهم لنهيه تعالى بصرفهم الاستطاعة والقدرة إلى المعصية (ويعذبهم على مايشاء) أى يخصص (لهم) « لأنه يعذبهم على الكفر والمعاصى وشاءها لهم » أى خصصها وقدرها عليهم لعلمه فى الأزل بأنهم يختارونها فيما لا يزال .

وفيه إشارات :

الأولى : أن الإرادة لاتستلزم الرضا وكذا المحبة ، وإليه أشار بقوله : « ومن عمل بمشيئة الله وبغير ما أمر به فلم يعمل برضاه » فإن الرضا ترك الاعتراض على الشئ لإرادة وقوعه ، والمحبة استحماده ، والإرادة أعم كما اختاره عامة أهل السنة ، ودل عليه النصوص القرآنية ، وخالف فيه بعض الأشاعرة[1] ، ونسب إلى الأشعرى أيضا ؛ قال إمام الحرمين فى الإرشاد : إن من حقق لم يكع عن تهويل المعتزلة ، وقال : المحبة بمعنى الإرادة وكذلك الرضا ، فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا عليه . قال ابن الهمام فى المسايرة ، وهذا خلاف كلمة أكثر أهل السنة .

وخلاف النصوص القرآنية ، قال الله تعالى : « وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ[2] » وقال : « وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ[3] » وقال: «إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ[4]» وإن كان لايلزمهم به ضرر فى الاعتقاد إذا كان مناط العقاب مخالفة النهى ، ولو فرض متعلقه محبوبا .

---

(١) قال الآمدى فى الأبكار : ذهب الجمهور منا إلى أن المحبة والرضا والإرادة بمعنى واحد ، وأجابوا عن قوله تعالى : « ولايرضى لعباده الكفر » بجوابين : أحدهما أنه لايرضى الكفر دينا بل يعاقب عليه . وثانيهما أن المراد بالعباد من وفق للإيمان كما أشير إليه بالإضافة .

(٢) سورة الزمر آية ٧ (٣) سورة البقرة آية ٢٠٥ (٤) سورة الأعراف آية ٥٥

[الثانية : أن مقارنة الإرادة له فى بعض الصور اتفاق ، وإليه أشار بقوله : ومن عمل بمشيئة الله وطاعته و بمـا أمر به فقد عمل برضاه . قال الإمام ابن الهمام قد تتعلق الإرادة بالمحبوب المطلوب وجوده ، فتقارن الإرادة المحبة فى متعلقها اتفاقيا لالزوما ، فمن هذا وللغلبة ظن اللزوم وهو بعيد عن التأمل ، فكثيراً مايجد الإنسان من نفسه إرادة ما يكره وجوده لأمر مّا ، ولو فرض أن ذلك لمصلحة أحبها كإرادة الكى تداويا لم يخرجـه عن كونه مكروها فى نفسه ، وكذا لايريد وجود مايحبه ، وهو و إن كان لضرر يلزم وجوده لايخرجه عن كونه محبوبا فى نفسه ، و إنمـا يستلزم الإرادة الإطلاق فى وجود ما يكرهه .

الثالثة : أنه تعالى أطلق وأجرى وجود ما يكرهه فى ملـكه وهو الملك القهار ليتم وجه التكليف بلازميه ، وهما الثواب بالفعل والعقاب بالترك كما فى المسايرة ، و إليـه أشار بقوله : لأنه يعذبهم على الكفر والمعاصى وشاء لهم .

الوجه الثالث[1] : أنه لايرضى لعباده الكفر بالنص والرضا هو الإرادة[2]] .

والوجه الرابع[3] : أنه لو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان واقعاً بقضائه، والرضا بالقضاء واجب إجماعا فكان الرضا بالكفر واجبا واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر إجماعا كما فى شرح المواقف ، و إليـه أشار إلى جوابهما بالمنع فى قوله فيه (و يعذب الكفار على مايرضى أن يخلق) فيهم من الكفر الذى اختاروه (لأنه يعذبهم على الكفر) لاختيارهم إياه وصرفهم القدرة إليه، ورضى أن يخلق الكفر فيهم مجازاة على سوء اختيارهم ، إذ لولا رضاه بخلقه لما خلقه ، لأنه غالب على أمره ، والرضا بنفس الخلق لا يستلزم الرضا بالمخلوق

---

(١) الوجه الثالث ساقط من إحدى نسختى الدار ومن الخيرية وثابت فى العروسى والزكية .

(٢) مابين الحاصرتين ثابت فى: ع، ز، وساقط من الخيرية ونسختى الدار « ا ، ب » ، وإليك عبارة تلك النسخ ، ولو فرض متعلقه محبوبا [ثم قال نعم : الغالب تعلق الإرادة بالمحبوب المطلوب وجوده فتقارن الإرادة المحبة فى متعلقها اتفاقيا لا لزوميا فمن هذا ولغلبة ظن اللزوم ، وهو بعيد عن التأمل فكثيرا مايجد الإنسان من نفسه إرادة مايكره وجوده لأمر ما ، ولو فرض أن ذلك لمصلحة أحبها كإرادة الكى تداويا لم يخرجـه عن كونه مكروها فى نفسه ، وكذا لايريد وجود مايحبه ، وهو وإن كان لضرر يلزم وجوده لايخرجه عن كونه محبوبا فى نفسه ، وإنما يلزم الإرادة الإطلاق فى وجود مايكرهه ، وإنما أطلق سبحانه وجود مايكرهه فى ملكه ، وهو الملك القهار ليتم وجه التكليف بلازميـه ، وهما الثواب بالفعل والعقاب بالترك] اهـ عبارة الخيرية ونسخ الدار .

(٣) الوجه الرابع ههنا هو « الوجه الثالث » فى الخيرية ، وإحدى نسختى الدار والزكية موافقة للعروسى وهى الأصل الذى بأيدينا .

نفسه [ولا ترك الاعتراض ، فالله يريد الكفر للكافر ويَعترض ويؤاخذه به[١]] ولذا قال (ورضى الله أن يخلق الكفر ولم يرض الكفر بعينه) واستدل عليه بوجهين :

الأول : ما أشار إليه بقوله : (قال الله تعالى : وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ[٢]) أى لايرضى أن يفعل العباد الكفر و يختاروه فإنه قبيح فى نفسه ، ولذا يعترض و يؤاخِذ به .

الثانى : ما أشار إليه بقوله : (يشاء لهم) الكفر لاختيارهم (ولا يرضى به) أما مشيئته لخلق القبيح (لأنه خلق إبليس وكذلك الخمر والخنزير ، فرضى) واستحمد (أن يخلقهن) لأن خلق القبيح ليس بقبيح بل فيه من الحكم ما لا تحيط به الأفهام . وأما عدم رضاه واستحماده لنفسه فلما بينه بقوله : (ولم يرض) ولم يستحمد (أنفسهن ، لأنه لو رضى) واستحمد (الخمر بعينها لكان من شربها شرب مارضى الله) وما لزم عليه الحد وكذا كل ما فيه ارتكاب ما وسوس به إبليس (ولكنه لايرضى) ولا يستحمد (الخمر ولا الكفر ولا إبليس ولا أفعاله) ولذا يستحق أن يعاقب من ارتكب ذلك فى الآخرة أو الدنيا والآخرة[٣] ، فأشار إلى [منع كون الرضا هو الإرادة[٤]] ومنع لزوم الرضا بالكفر لكونه مراد الله تعالى مستنداً [بتوجه الذم والعقاب على مايشاء لهم من الكفر لاختيارهم إياه[٥]] و بأن الذم والإنكار المتوجه نحو الكفر وسائر الأفعال القبيحة إنما هو بالنظر إلى المحلية لا بالنظر إلى الخالقية ، و إليه أشار بقوله : « ورضى أن يخلق الكفر ولم يرض الكفر بعينه » ، [وكذا الحال فى رضا العباد لوجوبه فيما رضى الله به وعدمه فيما لم يرض به[٦]] فإن للكفر ونحوه نسبة [الإيجاد] إلى الخالق باعتبار إيجاده إياه ، ونسبة الاكتساب إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به ، و إنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى ، والرضا به إنما هو باعتبار النسبة الأولى وكونه خلقَ الله دون النسبة الثانية ، والفرق بينهما ظاهر ؛ إذ لايلزم من وجوب الرضا بشىء باعتبار صدوره عن خالقه وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشىء

---

(١) مابين الحاصرتين ساقط من « خ » ، « ب » .   (٢) سورة الزمر آية ٧ .

(٣) هكذا فى « ز ، ع » وفى « ا ، ب » [فى الدنيا أو الآخرة] .

(٤، ٥، ٦) مابين الحاصرتين ليس فى « ب » .

آخر ؛ إذ لو لزم لوجب الرضا بموت الأنبياء وهو باطل بالإجماع [كما فى شرح المواقف ؛ وفيه إشارات :

الأولى : أن الواجب رضا القلب بفعل الله بل بتعلق صفته أيضاً كما فى الحواشى الخيالية ، وإليه أشار بقوله : فرضى أن يخلقهن ، إذ يجب الرضا بما رضى به .

الثانية : أن الرضا بهما يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق للقضاء لامن حيث ذاته ولا من سائر الجهات وإليه أشار بقوله : ولم يرض أنفسهن حيث خص عدم الرضا بمعنى الاستحماد بأنفسهن المستلزم لعدمه بالمعنى الآخر فى الجملة .

الثالثة(١) : أن الكفر مقضى لاقضاء ، ووجوب الرضا إنما هو بالقضاء دون المقضى نفسه ، فقولهم إن الرضا بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة ، لأن القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضا به رضا بالكفر ، وكيف لا ؟ ، والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد كما فى الحواشى العصامية ، وإليه أشار بقوله : ورضى أن يخلق الكفر ولم يرض الكفر بعينه .

الرابعة(٢) : أن الرضا باعتبار النسبة الثانية إنما يكون كفراً لو كان مع استحسانه ؛ أما مع استقباحه كالرضا بكفر العدو قصداً إلى تخليد عذابه ، فلا كما قال تعالى حكاية عن موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام : « وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ(٣) » [كما فى شرح المقاصد وإليه أشار بقوله لايرضى الخمر ولا الكفر ولا إبليس ، ولا أفعاله ، إذ يجب عدم الرضا والاستحماد لما لم يرض به ولم يستحمد(٤)] .

الوجه الخامس(٥) : أنه لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع عندكم(٦) كان الأمر بالإيمان تكليفاً بما لايطاق لكونه ممتنع الصدور عنه حينئذ كما فى المواقف ، وأشار إلى جوابه بالمنع بقوله : (قد أمر الله بشىء) ممكن فى نفسه مقدور للعبد بالنظر إلى إمكانه كما أمر بالإسلام جميع الأنام . (ولم يشأ خالقه) فى كل من كلف به ، بل فيمن وفقه

---

(١) ليس فى « ب » (٢، ٤) مابين الحاصرتين ساقط من إحدى نسختى الدار ومن الخيرية .
(٣) سورة يونس آية ٨٨
(٥) قوله الخامس ، فى « خ ، ب » الرابع . (٦) قوله عندكم ، فى « خ ، ب » عندهم .

لاختياره (وشاء شيئا ولم يأمر به خلقه) و بين الأمرين بقوله : (أمر الكافر بالإسلام) وهو ممكن فى نفسه مقدور للعبد بالنظر إلى إمكانه (ولم يشأ له) و إلا لما تخلف الكافر عن الإسلام (وشاء الكفر للكافر) لما علم فى الأزل من سوء اختيار الكافر فيما لايزال (ولم يأمر به) لأنه تعالى حكيم لا يأمر إلا بما فيه مصلحة وعاقبة حميدة (ورضى الله شيئا ولم يأمر به) ولم يوجبه على عباده (كالعبادات النافلة ، وما أمر الله بشىء ولم يرض به ، لأن كل شىء أمر به فقد رضى به) فأشار إلى منع لزوم التكليف بما لايطاق فى تكليف الكافر بالإيمان بناء على امتناع خلاف المراد مستنداً بأن الأمر بالإيمان للكافر أمر بما هو ممكن فى نفسه متعلق لقدرته الكاسبة عادة و إليه أشار بقوله : ولم يشأ خالقه ، وقوله : أمر الكافر بالإسلام ولم يشأ له ، إذ ليس المستحيل مظنة الخلق والمشيئة ليفيد نفيه وليس بأمر بما لا يكون متعلقا لقدرته ، إما لاستحالته فى نفسه ، أو لاستحالة صدوره عن الإنسان فى العادة ، وعدم وقوع الإيمان منه بناء على امتناع خلاف المراد لا يخرجه عن الإمكان فى نفسه وكونه مقدوراً لذلك ، لأن الإرادة تابعة للعلم كما أشار إليه فيما مرّ بقوله: وشاء بعلم ؛ والعلم تابع للمعلوم الاختيارى فى الماهية فلا يؤدى تعلق الإرادة بخلافه إلى استحالته بل إلى عدم وقوعه .

[وفيه إشارات :

الأولى[1]] : أن تعلق الإرادة بمعصية العبد لم يوجبها منه بحيث يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها بل لا أثر للارادة فى شىء من ذلك .

[و إليه أشار بقوله : وشاء الكفر للكافر ولم يأمر به قال فى المسايرة[2] :] إنه تعالى كلف من علم منه عدم الامتثال فوقع منه ماعلمه كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك معنى التكليف ولم يكن ظلماً اتفاقا لعدم تأثير العلم فى إيجاد ذلك الكفر المعلوم ، وفى سلب اختيار المكلف فى إتيانه ، و إن كان لا يقع إلا معلومه تعالى فكذا التكليف بما تعلقت الإرادة بخلافه إذ كانت لا أثر لها فى الإيجاد كالعلم .

(١) قوله وفيه إشارات ، مابين الحاصرتين ساقط من « ج ، ب » ، ويوجد بدله قال الامام ابن الهمام فى المسايرة الخ .

(٢) قوله : وإليه أشار الخ ، مابين الحاصرتين ساقط من « ج » ، « ب » .

[فإن المتكلمين يدعون الضرورة فى استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين فلا يكون شىء منهما مخصصاً ، وإن كان العلم فعليا كما فى مبحث الإرادة من شرح المواقف ، وأصحابنا يقولون : إن التأثير فى الإيجاد ليس إلا من التكوين كما فى التعديل وغيره .

الثانية[1]] : أن الإرادة صفة شأنها تخصيص وجود المقدور بخصوص وقت وجوده دون غيره ليس إلا .

[وإليه أشار بقوله وشاء شيئاً ، ولم يأمر به خلقه مشيراً إلى أنه[2]] لايدخل فى هذا المفهوم أمر ولا تأثير فى الإيجاد[3] بل تأثيره فى التخصيص لما علم وقوعه ، فالتأثير فى الإيجاد [خاصية التكوين دون القدرة[4]] [كما ظن ، لأن تعلقها على وجه الصحة دون الإيجاد[5]] إلا أنه إنما يؤثر على وفق الإرادة : أعنى فى الوقت الذى تعلقت الإرادة بأنه إذا وجد عن مؤثره كان فيه .

[الثالثة : أن المشيئة تتعلق بالأشياء على ماتعلق به العلم كما مر وإليه أشار بقوله : أمر الكافر بالإسلام ولم يشأ له ، فهما يتعلقان بالأشياء بأنها ستكون كذلك ، ثم يوجد مايوجد باختيار المكلف على طبق ذلك العلم والإرادة متأخراً عن تكوين الله تعالى لما ثبت من أن للمكلف اختياراً وعزما يصممه ، يوجد الله سبحانه عنده تحت قدرة حادثة المكلف ماصمم عليه واختاره لاجبراً عليه كما فى التعديل وشرح الصحائف[6]] .

الوجه السادس[7] : أن العقاب على ما أراده ظلم .

الوجه السابع[8] : أن إرادة القبيح قبيحة والله منزه عن الظلم والقبائح كما فى شرح المقاصد وأشار إلى جوابهما بالمنع فيما رواه المذكورون من الأئمة أنه (قال فى رواية محمد

(١، ٢) مابين الحاصرتين ساقط من « خ ، ب » .

(٣) هكذا فى « خ ، ب » وفى « ع ، ز » : أمر ، ولا تأثير ، ولا إيجاد .

(٤) فى الخيرية وإحدى نسختى الدار « خاصية القدرة » .

(٥) مابين الحاصرتين ساقط من « خ ، ب » .

(٦) مابين الحاصرتين عبارة : ع ، ز ؛ وأماعبارة الخيرية وإحدى نسختى الدار فهكذا : [والعلم يتعلق بهذه الجملة بأنها ستكون كذلك ، ثم يوجد مايوجد باختيار المكلف على طبق ذلك العلم والارادة متأخراً عن قدرة الله تعالى لما ثبت من أن للمكلف ماصمم عليه واختاره لا جبرا عليه] اه .

(٧) فى : خ ، ب « الخامس » .	(٨) فى : خ ، ب « السادس » .

رحمه الله تعالى : ولا يستطيع أحد أن يجرى فى ملك الله) ويصدر منه الأفعال (مالم يقض) ، [ولم يتعلق به إرادته[١]] فلا يقع فى ملك الله إلا ماتعلق به القضاء [والإرادة[٢]] فى الأزل على حسب ما يكون من اختيارات العباد فيما لايزال (وإذا أراد من عبد أن يكفر) مجازاة على سوء اختياره (لا يقال أساء وظلم) تعالى شأنه عن الإساءة والظلم ، أى وضع الشىء فى غير موضعه لمنافاته لحكمته .

واستدل على تنزيهه تعالى عنهما بوجهين :

الأول : ما أشار إليه بقوله : (لأنه) أى ذلك الظلم والإساءة (إنما يقال) ويثبت (لمن خالف ما أمره الله) فإن من خالفه مسىء ظالم لنفسه بتعريضه لعذاب الله أو وضعه ما خَلق فى غير ماخُلِق له ، والله منزه عن وضع شىء فى غير موضعه اللائق بحكمته .

الثانى : وأشار إليه بقوله : (وقد عرّف عباده) بإرسال الرسل وإنزال الكتب والتمكين من الاستدلال (ماطلب منهم من الإيمان به) ومكنهم لاختياره ؛ وخلق فيهم القدرة الصالحة له ولضده ، فأشار إلى منع كون العقاب على ما أراده ظلما ومنع كون إرادة القبيح قبيحة مستنداً بأنه تصرُّف فى ملكه تعالى بالحكمة والعدل مجازاة على سوء الاختيار[٣] [فيمن صرفه إلى المعصية بعد ماتفضل عليهم بالتمكين من المعرفة والقدرة الكلية فكان ذلك مقتضى الحكمة .

وفيه إشارات :

الأولى : أن القضاء هنا بمعنى الإرادة المتعلقة بالأشياء كما فى الحواشى العصامية وغيرها وإليه أشار بربط الدليل بقوله : وإذا أراد من عبد أن يكفر لايقال أساء وظلم ، وسيصرح بأن له معنيين آخرين هما : الأمر والخلق .

الثانية : أن ماقضاه الله وشاءه كان ، ومالم يشأ لم يكن كما هو المروى عنه عليه الصلاة والسلام ، وانعقد الإجماع على إطلاقه ، وإليه أشار بقوله : لايستطيع أحد أن يجرى

(١، ٢) مابين الحاصرتين ساقط من « ح ، ا ، ب » .

(٣) فى الخيرية ونسخة الدار رقم ٣٢٤ بعد قوله : « سوء الاختيار » ، « العبارة الآتية » : [وليس بقبيح غاية الأمر أنه قد يخفى علينا جهة حسنه] اهـ .

فى ملك الله مالم يقض، أى لم تتعلق به مشيئته، والأول دليل الثانى لأنه ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا : كل ما لم يكن لم يشإ الله ولم يقضه، والثانى دليل الأول لانعكاسه بذلك الطريق إلى قولنا : كل ما كان فقد شاء الله وقضاه كما فى شرح المقاصد .

الثالثة : أن الظلم المنفىّ عنه تعالى بمعنى وضع الشىء فى غير موضعه بالنسبة إلى حكمته، وإليه أشار هنا بنفيه وتعليله بقوله، وقد عرف عباده ماطلب منهم، فلم ينقصهم التمكين من المعرفة، والقدرة الكافية، وإنما أراد الكفر وخصصه لمن اختاره مجازاة على سوء اختياره فكان فى موضعه ومقتضى حكمته، وصرح فى فصل نفى زيادة الإيمان ونقصانه بأنه إنما يكون الظلم بنقص حقهم الذى ثبت لهم بمقتضى وعده من فضله، فهو منزه عنه لكونه مخالفا لحكمته، وفيه خلاف للأشاعرة والمعتزلة كما سيأتى بيانه[1]] .

وقد جرى فيه مناظرة بين القاضى عبد الجبار الهمذانى والأستاذ أبى إسحاق الإسفراييني، فقال عبد الجبار معرّضاً له : سبحان من تنزه عن الفحشاء، ففهم الأستاذ أنه يريد عن خلقها، وأنها كلمة حق أريد بها باطل، فقال : سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا مايشاء، فقال عبدالجبار : أفيريد ربنا أن يعصى ؟ فقال الأستاذ : أفيعصى ربنا قهراً ؟ فقال عبد الجبار : أفرأيت إن منعنى الهدى، وقضى علىّ بالردى، أحسن إلىّ أم أساء ؟ فقال الأستاذ : إن منعك مالك فقد أساء، وإن منعك ماله فيختص برحمته من يشاء، فسكت عبد الجبار، كما فى التقريب شرح عقيدة أبى زيد، وسيأتى تحقيقه .

(١) مابين الحاصرتين ساقط من : خ، ونسختى الدار .

فصـــل (١)

فى تحقيق صفة الكلام

(قال فى الفقه الأكبر والوصية : والقرآن) أى المعنى القائم بذاته تعالى كما بينه بقوله : (كلام الله) وصفته الأزليـة (غير مخلوق) أى غير موجد عن عدم لتنزه صفاته تعـالى عن الحدوث الزمانى وسبق العدم (ووحيه) بالقاء مايدل عليه

(١) ههنا اضطربت النسخ واختلفت اختلافا شديدا حتى كدنا نرى أنفسنا أمام كتابين مختلفين لايمت أحدهما للآخر بصلة ؛ وهذا ما انفردت به نسختا العروسى والزكية عن نسختى الدار والخيرية .
وقد أثبتناه فى التعليق لنعطى القارئ الكريم صورة صادقة عن مختلف نسخ الكتاب .

فصـــل

فى تحقيق صفة الكلام

(قال فى الفقه الأكبر : ويتكلم) أى يستمر كلامه كما دل الصيغة على الاستمرار ، وأفاده المقام ، وسيصرح به (لا ككلامنا) وفيه إشارة إلى أن كونه تعالى متكلما مما علم بالضرورة الدينية ، وإليه أشار بالسوق مساق الثابت من الضروريات ، وذلك لاجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على كونه تعالى متكلماً وتواتر نقل ذلك عنهم. ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لايمكن إثبات الكلام بالنقل عن الأنبياء لجواز إرسال الرسل بأن يخلق الله فيهم علماً ضروريا برسالتهم من الله تعالى فى تبليغ أحكامه ، ويصدقهم بخلق المعجزة حال تحديهم فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ، ثم يثبت الكلام بقولهم ؛ كما فى شرح العقائد العضدية وغيره ؛ وبين مخالفة كلامه تعالى لكلام المخلوقين بقوله : (نحن نتكلم) فى كلامنا الحسى (بالآلات من المخارج) المعهودة والعضلات المحدودة والحروف المترتبة فى الوجود والألفاظ المتعاقبة ، والله تعالى متكلم بما ذكره الله فى الأزل بلا آلة لتنزه ذاته عن القصور والاحتياج إلى الآلة ، فيثبت له تعالى بلا آلة مالايحصل لنا إلا بها ؛ ولا حرف لتنزهه عن الصوت وكيفيته القائمة بالهواء لحدوثها ، فلو تألف كلامه من الحروف لزم الحدوث ضرورة توقف الحروف المقطعات على التموجات المتعاقبات ، وفيه إشارات : —

الأولى : أن كلامه القائم به خلاف كلام المخلوقين وإليه أشار بقوله : يتكلم لا ككلامنا .

الثانية : أنه القائم بالنفس المستمر الذى لايتغير باختلاف الألسنة المغاير للعلم والارادة ، وإليـه أشار بقوله : متكلم بلا آلة ولاحرف ، فإن الله تعالى أمر أبا لهب بالإيمان مع علمه بأنه لايؤمن ، وامتناع إرادته لما يخالف علمه كما فى المصباح للبيضاوى واختاره جمهور الماتريدية والأشعرية ، وقـد ذكروا فى الفرق وجوهاً أخر :

الأول : أن المعنى النفسى الذى هو الخبر غير العلم ، إذ قد يخبر الرجل عما لايعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه ، والذى هو الأمر غير الإرادة ؛ لأنه قد يأمر الرجل بما لايريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا ؟ وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه يأمره بما لايريده ، كما فى المواقف وغيره ، ويرد عليه أنه مع كونه وجدانياً وقياساً للغائب على الشاهد ليس فيه إلا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقته ، ومجرد صيغة الأمر من غير تحقق حقيقته ، وأنه لولم يفهم من مخالفة أمره أنه خالف ماهو يريده لايعذر فى ضربه إذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق إرادته .

. . . .

الثانى : أن الكلام النفسى لابد وأن يكون مع قصد الخطاب ، إما مع النفس أو مع الغير دون العلم فإنه لايكون فيه قصد خطاب ، ولو كان لصار كلاماً كما فى الصحائف .

الثالث : الفرق بقيام المعنى بالذات بشرط إرادة تركيب عبارات تدل عليه كما فى التعديل ، ويرد عليهما أنه يرجع إلى العلم مع إرادة الخطاب والتركيب ولا يكون صفة مستقلة كما هو المذهب .

الثالثة : الرد على المعتزلة القائلين بأن كلامه تعالى ماخلقه فى جسم من اللوح المحفوظ ، أو جبريل ، أو الرسول من الكلام اللفظى المرتب الحروف والمتعاقب الكلمات النافين للكلام النفسى .

الرابعة : الرد على الحشوية القائلين بأن الكلام هو اللفظى ، وهو قديم مع ترتب الحروف ، وتعاقب الكلمات قائم بذاته تعالى .

الخامسة : الرد على الكرامية القائلين بأن الكلام هو اللفظى ، وهو حادث قائم بذاته تعالى . وبيان المرام : أن فى المقام قياسين متعارضى النتيجة وهما كلام الله صفة له ، وكل ماهو صفة له فهو قديم ، فكلام الله قديم ، وكلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة فى الوجود ، وكل ماهوكذلك فهو حادث ، فكلام الله حادث ، فاضطر طوائف المتكلمين إلى القدح فى أحد القياسين ضرورة امتناع حقيقة النقيضين ؛ لأن المراد بالكلام فى الصغريين ما كان الله به متكلما ، فالمنافاة ليست منتفية بين النتيجتين كما ظن ، فمنع كل طائفة بعض المقدمات .

أما أهل السنة من الماتريدية والأشعرية ؛ فمنعوا صغرى القياس الثانى ، وهو أن كلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة فى الوجود ، وأثبتوا الكلام النفسى لكنهم اختلفوا فى تعيينه ؛ فى مختصر المنتهى فى مبحث الأدلة الشرعية وفصول البدائع فى أوائله والتحرير فى الباب الثانى أنه النسبة المعلومة بين المفردين القائمة بالمتكلم؛ والتحقيق فيه ما فى التعديل أنا إذا تكلمنا فهناك حروف وأصوات ومعنى وضعت له ، ويسمى كلام النفس كالطلب وإيقاع النسبة الخبرية وذا إنشاء أيضا مع أن الطلب من الله تعالى يرجع الى الخبر بوصول الثواب أو العقاب ؛ فمعنى الأمر الإيجابى أنه إن فعل يصل إليه الثواب ، وإن ترك يصل إليه العقاب ؛ ومعنى النهى التحريمى أنه إن فعل يصل إليه العقاب ، وكلام النفس غير العلم ، أما فى الإنشاءات فظاهر ، وأما فى الإخبارات فلأن إيقاع النسبة غير إدراكها وعنه يندفع ما فى الشرح العلائى للتجريد فى مبحث الكيفيات أن الأشاعرة يقولون : إن نسبة أحد طرفى الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لأن المتكلم قد يخبر عما لايعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه ، وإن المعنى النفسى الذى هو الأمر غير الإرادة لأنه قد يأمر الرجل بما لايريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا ، وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه ، فإنه قد يأمره وهو يريد أن لايفعل المأمور به ؛ ليظهر عذره عند من يلومه ، واعترض عليه بأن الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الأمر لاحقيقته ، إذ لاطلب فيهما أصلا فلا إرادة قطعا ، ومثل ذلك يمكن أن يقال فى النهى استدلالا واعتراضا فيقال : المعنى النفسى الذى فى النهى هو غير كراهته لأنه قد ينهى الرجل عما لايكرهه بل يريده فى صورتى الاختبار والاعتذار ؛ ويعترض بأنه ليس هناك حقيقة النهى بل صيغته فقط ، وفيه أن المعنى النفسى الذى يدعون القيام بنفس المتكلم ومغايرة العلم فى صورة الإخبار عما لايعلمه هو إدراك مدلول الخبر أعنى فى الذهن مطلقا ، وقال أكثر المتقدمين منهم هو المعانى المدلولة والعبارات من غير أصوات ، ومن غير ترتيب فى الوجود ؛ فإن ذلك إنما هو فى التلفظ لعدم مساعدة الآلة على التلفظ دفعة [والأصوات] غير داخلة فى حقيقة الكلام ، وأن دلائل الحدوث محمولة على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام فى الوجود دون حقيقة الكلام جمعا بين الأدلة ، قال فى فصول البدائع فى بيان كون الأدلة راجعة إلى الكلام النفسى : قيل ترجع الى كلام الله تعالى القديم القائم بذاته تعالى « إن الحكم إلا لله » ، وهو مدلول الكلام اللفظى إن لم تكن

الحروف قديمة كما اختاره المتأخرون ، واللفظى الحاصل فى النفس إن كانت كما عليه المتقدمون قولا بأن الضرورى حدوثه التلفظ لا اللفظ ، واختاره جمهور الحنابلة ، ولصاحب المواقف كلام فى بيان ذلك الكلام فى مقالة مفردة محصله : أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ والأخرى على الأمر القائم بالغير ؟ فالشيخ الأشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده ، وهو القديم عنده ؟ وأما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالتها على ماهو كلام حقيقة حتى صرحوا بأن اللفظ حادث على مذهبه أيضا لكنه ليس كلامه حقيقة ، وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع أنه علم من الدين بالضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة ، وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيق ، وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه حقيقة ، إلى غير ذلك مما لايخفى على المتفطن فى الأحكام الدينية ، فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى ، فيكون الكلام النفسى عنده أمراً شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى ، وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسن محفوظ فى الصدور .

وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة ، وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة ومتعاقبة ، فجوابه أن ذلك الترتب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث ، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث اللفظ جمعاً بين الأدلة ، وهذا المعنى الذى ذكرنا وإن كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيته ، وقال السيد السند هذا المحصل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى «بنهاية الإقدام» ، ولا شك فى أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة ، وقال بعض المحققين ليس معناه أنه ليس بين أجزائه ترتب وضعى وهيئة تأليفية ، كيف والحروف بدونه لاتكون كلمة ؟ والكلمة بدونه لاتكون كلاماً ، والدلالة على المعانى الوضعية والمزايا الخطابية لاتتم بدونه ، بل معناه أنه ليس بينها ترتب فى الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض كما فى القراءة ، فإنه لايمكنه أن يتلفظ ببعض الحروف مالم يفرغ من بعضها لعدم مساعدة الآلات للفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجودها فى ذات البارى تعالى ، فإن وجود جميعها هناك معا لازم لذاته تعالى دائم بدوامه ، فلا يلزم حدوث شئ منها ، ومما يحاكى ذلك محاكاة بعيدة وجود الألفاظ فى نفس الحافظ ، فإن جميع الحروف بهيئاتها التأليفية العارضة لموادها ومركباتها المحفوظة فى نفسه مجتمعة الوجود فيها ، ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه، وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط ، والحركة بمعنى القطع والفرق بأن وجود الحروف على هذا الوجه فى ذاته كالوجود العينى ، وفى نفس الحافظ كالوجود الظلى الخيالى لايضر ، إذ الغرض مجرد التصوير والتفهيم لا إثباته بطريق التمثيل فبطل مايتوهم من أنه إذا لم يكن ترتيب لايبقى فرق بين ملع ولمع ونظائرهما ، وما ذكره صاحب المقاصد من أن قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول وإن كان غير مرتب الأجزاء كحرف واحد مثلا ، فإن أراد أن كيفية قيامه به غير معقولة لنا فالكلام فيه ، وإن أراد أنه لايجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساده فإنه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لايجوز قيامه بذاته تعالى؟ لابد لنفى ذلك من دليل، وقوله فى شرح النسفية : ونحن لانتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلى آخره مسلم لكن يضر[١] فى المقصود والظاهر أن الشارح فهم من نفى الترتيب بين الأجزاء نفى الترتيب الوضعى والهيئة التأليفية ، وذلك باطل قطعا ، إذ لايتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية أو ذوقية بل المقصود منها نفى تعاقبها فى الوجود كما عرفت ، وقد استشكل عليه أيضا بأن القرآن إن كان اسما لخصوص الألفاظ القديمة يلزم أن لايكون المنقول بين دفتى المصحف والمقروء

(١) لعلها لكن لايضر .

بالألسن والمحفوظ فى الصدور نفس القرآن بل مثله ، وإن جعل اسما لنوعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها ، وهذا الإشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل ، إذ لم ينكر أحد كون لفظ القرآن موضوعا بإزاء اللفظ المنظوم فالترديد عائد بشقيه . وقد أجيب عن ذلك بأنه اسم للمؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله فيه ، وما يقرؤه كل أحد مثله لاعينه ، واختار صاحب المقاصد أنه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحداً نوعيا ، وكل مايقرؤه قارئ نفسه لامثاله ، وكذا الحكم فى كل شعر وكتاب نسب إلى مؤلفه وما ذكر من أنه يلزم صحة نفيه عن ذلك إن أريد صدق سلبه ، فالملازمة ممنوعة إذ لايصح سلب النوع عن فرده ، وإن أريد سلب كون لفظ القرآن موضوعا بإزائه لخصوصه أو سلب كون مسمى القرآن نفسه فبطلانه ممنوع ؟ ألا أن لفظ الإنسان غير موضوع بإزاء زيد ، وليس مسماه أعنى ماهية الإنسان نفس زيد ؟ ولما كان وجود جميع الكلمات على الوجه المذكور لازما لذاته تعالى دائما بدوامه لم يكن مجانساً لصفات المخلوقات ، ولم يكن النسخ فيها إلا بمعنى عدم وجوب الامتثال بمدلولها فلا ينافى قدم الملفوظ كما فى حواشى الحديدة القرباغية .

وتحقيقه ما فى أوائل الكاشف شرح المحصول للعلامة الأصفهانى أنه ليس معنى النسخ رفع الكلام القديم بل انقطاع تعلقه بالمكلف والكلام القديم يتعلق بالقادر العاقل ، فإذا طرأ العجز أو الجنون زال التعلق فإذا عاد عاد التعلق ، أو تقول : إنما يمتنع نسخ الكلام القديم إذا كان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت ، أما إذا كان عبارة عن بيان انتهاء الحكم فلا امتناع ، والناسخ إنما يجب تأخر وروده عن المنسوخ وذلك يرجع إلى اللفظ أى الدال المرتب وهو حادث . وإذا تحققت المرام عرفت اندفاع كثير من اعتراضات المقام .

الاول : أن مذهب الشيخ فى رواية أن كلامه تعالى واحد وليس بأمر ولا نهى ولا خبر وإنما يصير أحد هذه الأشياء بحسب التعلق ، وهذه الأوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظى ، وإنما يصح تطبيقها على المعانى القابلة للفظ بضرب من التكلف .

والثانى : أن كون الحروف والألفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتب يفضى إلى كون الأصوات مع كونها أعراضا سيالة موجودة بوجود لاتكون فيه سيالة ، وهو سفسطة من قبيل أن يقال الحركة توجد فى بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين أجزائها .

والثالث : أنه يؤدى إلى أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الألفاظ ، وبين مايقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول : هذا الفرق إن أوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الألفاظ ، وإن لم يوجب وكان مايقوم بالقارئ ومايقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة ، والتفاوت بينهما إنما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية تعالى مجانساً لصفات المخلوقات .

والرابع : أن لزوم ماذكره من المفاسد مسلم ، فإن تكفير من أنكر كون مابين الدفتين كلام الله تعالى إنما هو إذا اعتقد أنه من مخترعات البشر ، أما إذا اعتقد أنه ليس من كلام الله تعالى بمعنى أنه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى ، فلا يجوز تكفيره أصلا كيف وهو مذهب أكثر الأشاعرة ماخلا العضد وموافقيه ، وما علم من الدين من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة إنما هو بمعنى كونه ، دالا على ماهو كلام الله تعالى حقيقة لاعلى أنه صفة قائمة بذاته تعالى ، وكيف يدعى أنه من ضروريات الدين مع أنه خلاف ما نقله عن الأصحاب ، وكيف يزعم أن هذا الجم الغفير من الأشاعرة أنكروا ماهو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم ، حاشاهم عن ذلك .

والخامس : أن الأدلة على النسخ لايمكن حملها على التلفظ بل ترجع إلى الملفوظ ؛ كيف وبعضها مما

. . . .

لا تعلق النسخ بالتلفظ به كالذى نسخ حكمه وبقى تلاوته كما فى شرح العقائد العضدية .

والتحقيق فيه ما ذكره بعض الأجلة من المتأخرين : أنه المعانى المعلومة والكلمات التى ذكرها ورتبها الله تعالى فى علمه الأزلى بصفته الأزلية التى هى مبدأ تأليفها وترتيبها ، وهو مرجع ما قال أئمتنا إن كلامه النفسى ما ذكره الله فى الأزل ، ومرجع ما قال بعض المحققين : الأولى فى تعريفه أن الكلام النفسى هو الصورة العلمية للكلام ، وهى الكلمات المترتبة فى العلم . ومرجع ما قال بعضهم الحق وجود الطرفين فى النفس بنفسهما لاتصافهما بالكلام المركب من الطرفين ، وقيام الكل يقتضى قيام الجزء أى النسبة ، فإن قيام كل من المنتسبين ، والنسبة فى النفس بل فى إيقاعها أيضا إنما يتحقق بذلك ، وقد شاع إطلاق الكلام عليه عند البلغاء قال :

إن الكلام لفى الفؤاد . . . البيت

وفى التنزيل : « ويقولون فى أنفسهم » . قال الإمام أبو المعين فى التبصرة . وحميد الدين البخارى فى فوائد البداية : إن المتكلم بالكلام الظاهرى لابد أن يدبره فى نفسه أولا : وذلك التدبير منه كلام باطنى ، وهو مناف للسكوت الباطنى الذى هو عدم ذلك التدبير ؛ فكلامه تعالى هو المعانى والكلمات التى رتبها الله فى علمه الأزلى بصفته الأزلية التى هى مبدأ تأليفها وتركيبها ؛ كما أن كلامنا هو الكلمات التى رتبناها فى خيالنا ، وهذه الصفة قديمة ، وتلك الكلمات المترتبة فى العلم أزلية أيضا ، ولا يلزم أن يكون جميع الكلمات كذلك فإنه ليس كلام الله إلا ما رتبه بنفسه من غير واسطة ، والترتب العلمى لا يستلزم التعاقب بينها حتى يلزم حدوثها ، وإنما التعاقب بينها فى الوجود الخارجى ، وهى بحسب هذا الوجود كلام لفظى ، ولا يلزم عليه كون تلك الصفة هى القدرة ، ولا كون تلك الكلمات من جزئيات العلم ، ولا إطلاق المشتق بدون مبدئه ، إذ القدرة تتعلق بالممكنات على وجه صحة الصدور والترك بخلاف تلك الصفة ؛ والكلمات باعتبار ترتيبها فى العلم الأزلى بتلك الصفة غيرها باعتبار تعلق العلم بها وكونها من جزئياته ؛ فإن كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا ، وكذا كلامه تعالى وكونها مترتبة فى علمه تعالى بمعنى أنها فى الوجود العلمى بحيث إذا وجدت فى الخارج لكان بعضها متقدما على بعض ؛ كما أن الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك ، كما أشار إليه المحقق الدوانى بقوله : ولما كان علمه تعالى واحداً محيطا بجميع المعلومات كذلك كلامه أيضا واحد مشتمل على أقسام :

وأما الحشوية من المحدثين والحنابلة فمنعوا كبرى القياس الثانى ، وهى أن كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات مترتبة فهو حادث ، وذهبوا إلى أن كلامه تعالى مؤلف من أصوات وحروف مترتبة ، وأنها قديمة قائمة بذاته تعالى .

وأما المعتزلة فمنعوا صغرى القياس الأول ، وهى أن كلام الله صفة له ، وذهبوا إلى أن كلامه تعالى مؤلف من أصوات وحروف مترتبة ، وهو قائم بغيره تعالى ، وأن معنى كونه تعالى متكلما كونه موجداً لتلك الحروف والأصوات فى جسم كاللوح المحفوظ ، أو جبريل ، أو النبى ، أو غيرها كشجرة موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام ، وأن الكلام النفسى غير ثابت لأنه غير معقول .

وأما الكرامية فمنعوا كبرى القياس الأول ، وذهبوا إلى أن كلامه تعالى صفة له مؤلف من الحروف والأصوات الحادثة ، وقائمة بذاته تعالى شأنه ، ويلزم على ما هو ظاهر كلام جمهور الأشاعرة كون الألفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى شأنه بل هى معانيها ، وعلى مذهب المتقدمين وظاهر ما أول به القاضى عضد الدين كلام الأشعرى كون الأصوات مع كونها من الأعراض السيالة قديمة قائمة بذاته تعالى من غير ترتب

بواسطة جبريل (وتنزيله) بتنزيل مايدل عليه من الكلام الحسى بواسطة نزول حامله (على رسول الله) المبتدأ نزوله بقوله : « اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ[١] » ، والمختتم بقوله : « الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ[٢] » كما ذهب إليه الجمهور .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن المراد بقوله : القرآن كلام الله غير مخلوق أن معناه كذا ، و بقوله ووحيه وتنزيله أنه تعالى أظهر تركيبا عربيا يدل عليه فى اللوح المحفوظ ، وهو موجود أثبت فيه صورة الكائنات وأحكامها ، ثم أنزل إلى السماء الدنيا ، ثم نزل به الروح الأمين على محمد صلى الله عليه وسلم على حسب الوقائع فى ثلاث وعشرين سنة ، ثم أمره بوضع كل آية عقيب ماقبلها كما فى التعديل وغيره ، وقد جُمِعَ ثلاث مرات :

الأولى : بحضرته عليه الصلاة والسلام ، فقد صح عن زيد بن ثابت « كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن فى الرقاع » أى يؤلفون مانزل من الآيات المفرقة ويجمعونها فى سورها بإشارته عليه الصلاة والسلام قاله البيهقى ، ومن ثمة قال الخطابى : كتب القرآن كله فى عهده عليه الصلاة والسلام لكنه كان غير مجموع فى موضع واحد ولا مرتب السور .

والترتب فينا لقصور الآلة ، وهو يؤدى إلى سفسطة ظاهرة ، وعلى مذهب المعتزلة كون كلامه تعالى لفظاً قائماً بغيره .

وعلى مذهب الكرامية كونه تعالى محلا للحوادث ، وعلى مذهب حشوية الحنابلة قدم الحروف والأصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها ، ولا يلزم على الآخر شئ من ذلك ، ولا مارتبه على جمهور الأشاعرة من المحذورات ، فإن المتحدى به حينئذ يكون كلام الله تعالى ، وإنكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى يكون كإنكار كون مابين أوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا فى حق القرآن ، إذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تعالى إلا أن ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظى كما فى العضدية .

وإذا تحققت مالخصناه فى المرام عرفت اندفاع وجوه اعتراض فى المقام :

أحدها : أنه إطلاق للمشتق بدون قيام مبدإ الاشتقاق ، لأن الكلمات المؤلفة لم تقم به تعالى وإن كان علمه بها قائما به .

الثانى : أن المعتزلة لم ينازعوا فى أزلية الأشياء باعتبار الوجود فى علمه تعالى فلا يمتاز عنهم بما ذكر .

الثالث : أنها ترجع إلى العلم أو القدرة لئلا تزيد الصفات .

الرابع : أنه يستلزم التمايز العلمى بالأشياء المستلزم لعدم تناهيها بحسب العلم ، ولما لم يكن هناك عبرة بكلام الحشوية والكرامية لكونه فى مقابلة الضرورة فيبقى النزاع بين أهل السنة والمعتزلة ، وهو فى التحقيق عائد إلى إثبات الكلام النفسى ونفيه ، وأن القرآن هو النفسى أو الحسى المؤلف من الحروف المترتبة ، وإلا فلا نزاع لأهل السنة فى حدوث الكلام المرتب الحسى ، ولا لهم فى قدم النفسى لو ثبت عندهم ، أشار الإمام إلى إثباته .

(١) سورة العلق آية ١ . (٢) سورة المائدة آية ٣ .

والثانية : بحضرة أبى بكر رضى الله تعالى عنه لما رأى عمر رضى الله تعالى عنه ذلك ، ومن ثمة ورد أنه أول من جمعه ، أى أشار بجمعه ووافقه أبو بكر فأمر زيدا بجمعه ، فجمعه فى صحف كانت عند أبى بكر ، ثم عند عمر ، ثم عند بنته حفصة أم المؤمنين ، ومن ثمة صح عن على رضى الله عنه : « أول من جمع كتاب الله أبو بكر » .

وما روى عنه أنه جمعه : فهو حفظه فى صدره .

والثالثة : بحضرة عثمان رضى الله تعالى عنه مرتبا له على السور كما فى شرح المشكاة للعلامة الهيتمى رحمه الله .

الثانية : أنه ليس المراد به المدلولات اللغوية من الجواهر والأعراض ، كنوح ورسالته ، وموسى ومقالته ، بل مايفهم من العبارات من المعنى المعلوم لتلك المدلولات ، وإليه أشار بقوله : ومعناه مفهوم هذه الأشياء ولم يقل مدلولها ، فى الإرشاد للامام الرُّسْتُغْفَنِى والتبصرة للامام النسفى أن جملة الجواب أن هذه العبارات مخلوقة وهى دلالات على المعانى اللغوية ، والأشخاص وأحوالها ، كموسى وكلامه ، وشخص فرعون وعزته ، وما تفوّه به يوسف و إخوته ، و إلقائهم إياه فى الجب وغير ذلك ، وهذا كله مخلوق ، وهى أيضا دلالات على ذكر الله تعالى إياها فى الأزل و إخباره عنها وذلك هو المعنىّ بكلامه .

وفى الأربعين للامام الرازى أنه ثبت بالتواتر الظاهر من جميع الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام ، أنه تعالى أمر عباده بكذا ، ونهاهم عن كذا ، وأخبرهم بكذا ؛ ولما ثبت بالمعجزات صدق الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام وجب القطع بكونه تعالى آمراً وناهياً ومخبرا .

إذا ثبت هذا فنقول : هذا الأمر والنهى والخبرّ ، إما أن يكون من باب الألفاظ والعبارات ، و إما أن يكون من باب الحقائق والمعانى ، فإن كان الأول فتلك الألفاظ والعبارات لابد وأن تكون دالة على المعانى والمدلولات ، فمدلول هذه العبارات فى حق الله تعالى ، إما أن يكون هو الإرادات والاعتقادات ، و إما أن يكون معنى مغايرا لها ، لاجائز أن تكون تلك المعانى هو الإرادات والاعتقادات ، لأنا قد بينا أن الأمر قد يوجد بدون الاعتقاد ، فثبت أن مدلول هذه العبارات فى حق الله تعالى معنى وراء الإرادات والاعتقادات ، فثبت أنه تعالى موصوف بمعنى حقيقى هو مدلول قوله : « افعل » وهو مغاير

لإرادته ، وأنه تعالى موصوف بمعنى حقيقي هو مدلول قوله : « الحمد لله » ، وهو مغاير لعلمه ، ونحن نسمي ذلك المعنى بالأمر الحقيقي ، والخبر الحقيقي وهو المطلوب .

الثالثة : أنه يطلق أيضاً على الحسي الدالّ عليه فيكون منقولا عرفا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثاني في المعنى الأول كان مجازا ، كما أن استعماله بحسب الوضع الأول في المعنى الثاني مجاز لكونهم لايتحاشون عن تسمية مثله مشتركا نظرا إلى اشتراك أهل الاستعمال في وضعيه ، ومن ههنا يتوهم أنه مشترك كما في الحواشي الكستلية للنسفية ، وإليه أشار بقوله : « ووحيه وتنزيله ، مع قوله : قائم بذاته تعالى » .

الرابعة : أنه نزل مدرجا على حسب الوقائع ، وإليه أشار بقوله : وتنزيله لأنه الإنزال مفرقا كما في المفردات ، فإنه تعالى أظهر تركيبا عربيا يدل عليه في اللوح المحفوظ ، وهو موجود أثبت فيه صور الكائنات وأحكامها ، ثم أنزل إلى سماء الدنيا ، ثم نزل به الروح الأمين على محمد عليه الصلاة والسلام على حسب الوقائع في ثلاث وعشرين سنة ، ثم أمره بوضع كل آية عقيب ماقبلها كما في التعديل وغيره .

الخامسة[1] : أن إطلاقه عليه أيضا ليس مجرد الدلالة لأن له اختصاصاً آخر بالله تعالى : وهو أنه تعالى أوحاه تركيبا عربيا معجزا ، وأنشأه إنشاء عجيبا موجزاً بحروف وأصوات في لسان جبريل ، ونزله بتوسطه على رسوله كما في شرح المقاصد ، وإليه أشار بوحيه وتنزيله .

السادسة : أنه اسم له أيضا من حيث خصوص التأليف لامن حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ، ويكون مايقرؤه القارئ نفسه لامثله على ماهو الأصح كما في شرح المقاصد ، وإليه أشار بقوله : وكلامه تعالى مقروء محفوظ من غير مزايلة عنه تعالى ، حيث أطلق الكلام عليه بلا تعيين محله .

السابعة[2] : الرد على المعتزلة والنجارية القائلين بحدوث الكلام وعدم قيامه بذات الله العلام ، المتمسكين فيه بوجوه :

الوجه الأول : أنه علم بالضرورة من دين الرسول صلى الله عليه وسلم أن القرآن هو هذا الكلام المنتظم من الحروف المسموعة ، المفتتح بالتحميد ، المختتم بالاستعاذة ، المقروء

(١) في نسخة الدار رقم « ا » [الثانية] .
(٢) في نسختي الدار « ا ، ب » ، والخيرية : [الثالثة] .

بالألسنة ، المحفوظ فى القلوب ، المنقول إلينا بين دفتى المصاحف تواتراً ، وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة ، وأشار إلى الجواب عنه بقوله : (وهو صفته) القائمة بذاته تعالى (على التحقيق) غير زائل عنه ؛ لأن معنى المتكلم من قام به الكلام ، والمنتظم من الحروف حادث يمتنع قيامه بذات الله تعالى ، وقد شاع عند أهل اللسان إطلاق اسم الكلام على القائم بالنفس ، الذى يجده كل من أمر أونهى أو أخبر مغايرا للعلم والإرادة ، فتعين هـذا إذ لاثالث .

وله وجودات أربع بحسب نفسه ، وبحسب دواله: وجود فى الخارج وجودا حقيقيا وإليه أشار بقوله : صفته على التحقيق إذ التحقيق للحقيقة. ووجود فى الأذهان . ووجود فى العبارة . ووجود فى الكتابة وجوداً مجازيا فيها عند الجمهور كما فى الحواشى النسفية لعصام الدين .

ولما كانت الكتابة تدل على العبارة ، وهى على ما فى الأذهان ، وهو على ما فى الأعيان ، أشار إلى الأول بقوله : (مكتوب) أى مجموع بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة ، لأن الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية (فى المصاحف) أى ما جمع فيه الوحى المتلوّ ، وهذا المفهوم مغاير لمفهوم القرآن وإن اتحدا ما صدقا فلا محذور ، وأشار إلى الثانى بقوله : (مقروء بالألسنة) أى بحروفه وكلماته المسموعة الملفوظة ، وأشار إلى الثالث بقوله : (محفوظ) أى بالألفاظ المخيلة (فى الصدور) أى فيما يحل فيها من القلوب ، وأشار إلى كون إطلاق القرآن وكلام الله على المكتوب المقروء المحفوظ بطريق المجاز ، وكون الموجودات المذكورة مجازية بدون التحقق والحلول بقوله : (غير حالّ فيها) أى مع ذلك ليس حقيقة حالا فى المصاحف وفى الألسنة والصدور . فأشار إلى الجواب بأن كلام الله تعالى معنى قائم بذاته ، وإنما يلفظ ويسمع بالنظم الدالّ عليه ، ويحفظ بالنظم المخيل ، ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه من غير حلول حقيقته فيها كما يقال النار جوهر محرق ، يذكر باللفظ ، ويكتب بالقلم ، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا ، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قوله القرآن غير مخلوق ، فالمراد حقيقته الموجودة فى الخارج ، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات ، يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما فى قولنا قرأت نصف القرآن ، أو المخيلة كما فى قولنا حفظت القرآن ، أوالأشكال المنقوشة كما فى قولنا يحرم للمحدث مس القرآن ، وإن إطلاق

القرآن وكلام الله على هذا المؤلف الحادث بطريق الاشتراك أو المجاز المشهور شهرة الحقائق عند العامة ، وهو لايدل على نفي الكلام النفسي القائم به تعالى ، وضمّنه الرد على الحشوية القائلين بأن الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله ، وأن المرئى من أسطر الكتاب ، والمسموع من أصوات القراء نفس كلام الله كما فى شرح المقاصد ، مشيراً إلى بطلانه بالضرورة بقوله (والحبر والكاغد والكتابة والقراءة مخلوقة) أى موجودة بعد العدم بإيجاد الله تعالى (لأنها أفعال العباد) وصادرة عنهم كسباً ، وكذا الرد على من قال بحدوث كلامه القائم به تعالى كالكرامية ، مشيراً إلى بطلانه لاستلزامه النقص ومحلية الحوادث بقوله : (فمن قال بأن كلام الله) القائم به (مخلوق) موجد بعد العدم من الكرامية دون المعتزلة والنجارية لعدم قولهم بقيام الكلام بذاته تعالى (فهو كافر بالله العظيم) فرّع على كونه صفته على التحقيق الحكم بكفر من قال بأن كلامه القائم به محدث مخلوق كما أشار إليه بعنوان كلام الله ، وصرح بذلك صاحب الكشف والتقرير وصاحب المقاصد ، وعليه حمل قول أبى يوسف : ناظرت أبا حنيفة فى خلق القرآن ستة أشهر ، فاتفق رأيى ورأيه أن من قال بخلق القرآن فهو كافر كما فى شروح البزدوى .

ولعل امتداد المناظرة ليتضح كون القول بخلقه انكاراً لما هو من الضروريات الدينية ، وهو تنزهه تعالى عن النقائص لأن الإكفار إنما هو فى الضروريات كما أشار إليه الإمام فى مواضع ، واختاره الجمهور كما مر .

وفى لباب التفاسير : فى قوله تعالى : « وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ[1] » أنه سئل الإمام أحمد بن حنبل عمن يقول القرآن مخلوق فقال هو كافر ، وتلا الآية ثم قال : القرآن من علم الله تعالى ، فمن زعم أنه مخلوق فقد كفر ، ونقل القاضى أبو بكر الباقلانى عن الأشعرى إكفار من زعم أن كلام الله مخلوق . وقال الأستاذ أبو إسحق الاسفرايينى فى الموجز : من قال إن القرآن مخلوق فهو كافر كما فى شرح الإرشاد للامام أبى قاسم الأنصارى ، وأشار إلى تعليله بأنه قول بما هو نقص صريح وإنكار لعظمته تعالى ، أى اتصافه بجميع صفات الكمال ،

(١) سورة البقرة آية ١٢٠ .

وانتفاء صفات النقص عنه تعالى بترتيب الحكم فى الموصوف بالعظمة ، أما كونه قولا بالنقص فى صفاته تعالى عنه ، فلأن الكلام لو كان حادثا وهو من صفات الكمال اتفاقا كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالضرورة وقد خلا عنه قبل حدوثه ؛ وأما كونه إنكارا لعظمته ونسبة للنقص إلى ذاته تعالى شأنه ، فلأنه يستلزم احتياج الواجب فيه إلى منفصل فلا يكون واجباً من جميع الجهات ، والله تعالى هو العظيم المتصف بصفات الكمال ، المنزه عن الاحتياج والنقص ، واختار الشافعى ما ذكره الإمام نقله أبو القاسم بن عساكر وغيره كما مر ، وتجويز حمله على اليمين كما ظن تفويت لتمام المرام ، وحمل للكلام على مالا تنساق إليه الأفهام ، وحمل الكفر على كفران النعمة لا الخروج عن الملة كما ظن خروج عن فهم المقام المصرح به فى كتب الأئمة الأعلام .

الوجه الثانى : ما اشتهر وثبت بالنص والإجماع من خواص القرآن من كونه ذكرا لقوله تعالى : « وَهٰذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ[(١)] » « وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمٰنِ مُحْدَثٍ[(٢)] » وكونه عربيا لقوله : « إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً[(٣)] » والعربى هو اللفظ لاشتراك اللغات فى المعنى ، وكونه مفصلا إلى الآيات والسور لقوله : « أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ[(٤)] » وكونه قابلا للنسخ منزلا على النبى عليه الصلاة والسلام ، فإن ذلك إنما يصدق على هذا المؤلف الحادث لامتناع ذلك على المعنى القائم بذاته تعالى عندكم ، واللفظ وإن كان عرضا لا يزول عن محله ، لكنه قد ينزل بنزول الجسم الحامل له كما فى شرح المقاصد ، وأشار إلى جوابه بالحل بقوله (والحروف والكلمات والآيات دلالات القرآن) النفسى القائم به تعالى (لحاجة العباد إليها) فى التبليغ وفهم معناه (والله سبحانه معبود) أى مستحق للعبادة ، واجب الوجود ، كامل فى الذات والصفات (لا يزال عما كان) ولا ينفك عنه صفات الكمال لأن الانفكاك مستلزم للنقصان (وكلامه تعالى مقروء ومحفوظ من غير مزايلة عنه تعالى) فأشار إلى الجواب بأن الكلام والقرآن قد يطلق على المنتظم من الحروف والكلمات والآيات والسور والغايات[(٥)] ، العربى المنزل على الرسول ، المقروء ، المسموع المحفوظ إلى آخر الخواص لكونها دلالات القرآن ، وجعله موصوفا بهذه الصفات إنما هو باعتبار ذلك

(١) سورة الأنبياء آية ٥٠ (٢) سورة الشعراء آية ٥ (٣) سورة يوسف عليه السلام آية ٢
(٤) سورة هود آية ١ (٥) هكذا الأصول التى بأيدينا ، ولعلها « العبارات » .

المعنى وهذا لايدل على نفى الكلام النفسى ؛ وإنه أيضا قد يوصف بما هو من صفات الأصوات والحروف الدالة عليه مجازا ووصفا للمدلول بصفاته الدالة عليه ، وإليه أشار بقوله «وكلامه مقروء محفوظ من غير مزايلة عنه» ، لأن إطلاق اسم المدلول على الدال وكذا إجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته فى كتاب وكتبته بيدى ، فسميت العبارات كلام الله لأنها دالة على كلامه القائم به لحاجة العباد إليها ، لأن معناه إنما يفهم بها ؛ وهو صفة واحدة قائمة بذاته تعالى من غير مزايلة منه ، فإن عبر عنه بالعربية فهو قرآن لأنه علمه بالغلبة ، وإن عبر عنه بالعبرية فهو توراة ، وإن عبر عنه بالسريانية فهو إنجيل ، واختلاف العبارات لا يستلزم اختلاف الكلام وكذا المنزل ، إذ معنى الإنزال أن جبريل عليه السلام أدرك كلامه تعالى ثم نزل إلى الأرض وأفهم النبى عليه الصلاة والسلام مافهمه من غير نقل لذات الكلام لعدم انتقال الصفة ولاستلزام الانتقال والانفكاك للنقصان كما أشار إليه بقوله : والله معبود لايزال كما كان

الوجه الثالث : أن كلامه يشتمل على أمر ونهى وإخبار واستخبار ونداء وغير ذلك ؛ فلو كان أزليا لزم الأمر بلا مأمور ، والنهى بلا منهى ، والإخبار بلا سامع ، والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث ، لا يجوز أن ينسب إلى الحكيم تعالى وتقدس كما فى شرح الصحائف والمقاصد ، وأشار إلى جوابه بالمنع بقوله فيه (وما ذكره الله تعالى) بكلامه الأزلى نقلا عما تحقق فيما لا يزال (عن موسى عليه السلام وغيره) من الأنبياء والمؤمنين (وفرعون وإبليس لعنهما الله) وغيرهما من الكافرين (فإن ذلك كلام الله تعالى) الواجب البقاء والدوام كسائر صفاته تعالى (إخبارا عنهم) فى كلامه الأزلى كما دل عليه الذكر وعنوان كلام الله والمقابلة بالمخلوق (وأن كلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق) وعرض ليس له بقاء ، فأشار إلى الجواب بمنع لزوم العبث والسفه بالأمر بلا مأمور والإخبار بلا سامع والنداء ونحوه بلا مخاطب مستندا بأن الطلب ونحوه من الله تعالى يرجع إلى الخبر فى الأزل ؛ فمعنى الأمر الإيجابى أنه إن فعل يستحق الثواب ، وإن ترك يستحق العقاب ، ومعنى النهى التحريمى بالعكس كما فى التعديل والأربعين . والنفسى معان معلومة فالخطاب مع المعلوم بالضرورة ، فجاز أن يكون الخطاب به مع مخاطب معلوم يوجد فى زمان آخر ويكون ذلك الخطاب بحسب وقته وحاله ، وإنما يستقبح ذلك فى الكلام الحسى

إذ يجب فيه حضور المخاطب الحسى كما فى الصحائف والمقاصد وإليه أشار بقوله : وما ذكره الله عن موسى وغيره ، فإن ذلك كلام الله إخبارا عنهم ، فإن من ذكر عنه الكلام معلوم فى الأزل من غير وجوده فيه ، وإنما ذكره الله تعالى إخباراً فى الأزل ؛ وإليه أشار أيضا بالتعرض للإخبار فى مقام البيان واختاره الإمام الأشعرى كما فى المنائح للآمدى واختاره كثير من الأشاعرة خلافا لجمهورهم حيث ذهبوا إلى أن كلام الله تعالى فى الأزل كان أمرا ونهيا وخبرا كما فى الصحائف . وذهب بعضهم إلى انقسامه فى الأزل إلى الأقسام الخمسة كما فى المواقف وغيره ؛ وخلافا للإمام عبد الله بن سعيد القطان حيث ذهب إلى أنه فى الأزل واحد ؛ وليس متصفا بشىء من تلك الخمسة وإنما يصير أحدها فيما لايزال ، فهى ليست أنواعا حقيقية للكلام حتى يرد أن الجنس لايوجد إلا فى ضمن شىء من أنواعه ؛ بل هى أنواع اعتبارية تحصل فيه بسبب تعلقها بالأشياء ، فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضا ولئن سلم انحصار الخطاب بالموجود فلا نسلم لزوم العبث فى أزلية الإخبار لأن إخبار الله تعالى واجب البقاء ؛ فيبقى إلى وجود المخاطبين ؛ فيصح الإخبار قبل السامع ولا يكون عبثا ، بخلاف كلام العباد فإنه عرض لابقاء له فكان الخبر بلا سامع والأمر والنهى بلا مخاطب سفها وعبثا منهم كما فى التبصرة والتسديد وإليه أشار بأن كلام المخلوقين مخلوق : أى عرض ليس له بقاء مشيرا إلى الفرق المذكور ، فلما استمر الخطاب الأزلى إلى زمان وجود المعدوم صار بعد الوجود مخاطبا وترتب عليه الحكمة .

والعبث إنما يلزم لو خوطب المعدوم وأمر فى حال عدمه كما فى شرح المقاصد .

الوجه الرابع : أن كلامه تعالى لو كان أزليا لزم الكذب فى إخباره لأن الإخبار بطريق المعنى كثير فيه ، مثلا « إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا[1] » ، « وَقَالَ مُوسَى[2] » إلى غير ذلك وصدقه يقتضى سبق وقوع النسبة ؛ ولايتصور السبق على الأزل فتعين الكذب وهو محال عليه إجماعا لكونه نقصا اتفاقا كما فى شرح المواقف والمقاصد ، وأشار إلى جوابه بالمنع بقوله (وكلام الله تعالى قائم بذاته ، ومعناه) أى ما يعنى ويعبر به عنه (مفهوم هذه الأشياء) أى مايفهم من الكلمات بواسطة المعانى اللغوية دون تلك المعانى المدلولة فإنها محدثة كما بينه بقوله (وكان الله متكلما) بما ذكره فى الأزل (و) الحال أنه (لم يكن كلم موسى) أى لم

(١) سورة نوح آية ١ . (٢) سورة يونس ٨٨ .

يتعلق به ، فأشار إلى أنه لايعني بالكلام القائم بذاته تعالى المدلولات اللغوية من الجواهر والأعراض كنوح ورسالته وموسى ومقالته بل مايدل عليه العبارات بواسطة تلك المعاني ، وهو : ماذكره الله تعالى في الأزل ، وقيل : النسب الكائنة بين المفردين القائمة بالذات المغايرة للعلم بها لتأصل ثبوتها؛ ولذا تكون حيث لاخارجية كطلب الصلاة في صلوا ولإرادتها، إذ قد لا تكون مرادة كما في أوائل الطلب من فصول البدائع .

وفي التبصرة النسفية والإرشاد للامام الرُّسْتُغْفَنِي أن جملة الجواب : أن هذه العبارات مخلوقة وهي دلالات على المعاني اللغوية والأشخاص وأحوالها كموسى وكلامه ؛ وشخص فرعون وغرقه ، وما تفوّه به يوسف و إخوته ، و إلقائهم في الجب وغير ذلك ، وهذا كله مخلوق ، وهي أيضا دلالات على ذكر الله تعالى إياها في الأزل ، و إخباره عنها ، وذلك هو المعنيّ بكلامه ، فأشار إلى الجواب بمنع لزوم الكذب في أزلية الكلام ، مستندا بأن كلامه في الأزل ليس المعاني اللغوية المتصفة بالماضي والحال والمستقبل ، بل مايفهم بواسطته مما ذكره الله تعالى في الأزل ، وهو لايتصف بذلك في الأزل لعدم الزمان فيه ، و إنما يتصف بذلك فيما لايزال بحسب التعلقات وحصول الأزمنة والأوقات ، فكلامه تعالى في إرسال نوح عليه الصلاة والسلام مثلا بحسب التعلق الأزلي الإخباري ثبوت الإرسال لنوح في وقت مخصوص ، ويلزمه كون ذلك الإرسال مستقبلا . وعند حضور ذلك الوقت يلزمه كونه حالا ، وعند مضيه يلزمه ماضيا ، فعند ماخلق الله تعالى اللفظ الدال على لسان نبيه خلقه دالا على الثبوت المطلق مع لازمه عند التغير ، فالمراد من الاتصاف بذلك بحسب التعلقات النسب والإضافات بالمقارنة والسبق والتأخر .

ففي التعديل أن معنى قوله « إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا » تقدم إرساله على بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ، فالعبارة الدالة عليه الصادقة في زمان بعثته اللفظ الماضي ؛ فالمعتبر في تركيب العبارة المعجزة هذا الزمان ومرجع الأمر والنهي الخبر ، فالقائم بذاته تعالى : أن زيدا إذا وجد و بلغ يطلب منه هذا ، على أنه يحتمل أن يكون للكلام الأزلي تعلق خاص اختياري مطلقا وتعلق آخر بحسب حدوث الأزمنة بالماضي والحال والاستقبال ؛ ومعنى كون النفسي مدلول اللفظ أنه مستفاد منه ومدلول في الجملة كما مر ولا ينافي استفادة لازم زائد بحسب

تعلق له آخر فلا عسر كما ظن فى القول بأن الأزلى مدلول اللفظ وأن المتصف بالمضى وغيره إنما هو اللفظى الحادث دون المعنى القديم .

الوجه الخامس : أن الكلام لو كان أزليا لما اختص مكالمة موسى عليه الصلاة والسلام بالطور بل استمر أزلا وأبداً ، لأن ماثبت قدمه امتنع عدمه ، واللازم باطل إجماعا كما فى شرح المقاصد ، وأشار إلى جوابه بالمنع بقوله فى الفقه الأكبر : (وسمع موسى) صوتا غير مكتسب للعباد إكراما له دالا على مايصح تعلقه به (كلام الله) القائم به كما أشار إلى بيانه بعده.

وصرح به الإمام أبو منصور الماتريدى وأشار إلى دليله بقوله : (كما فى قوله تعالى وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً[١]) و بينه بقوله (كلم موسى) أى فى الطور فى وقت مخصوص كما أشار إليه الصيغة ، فإن الفعل المثبت لايعم الجهات والأزمان على الصحيح كما فى التلويح وغيره .

وأشار إلى تعلق كلامه الأزلى القائم به تعالى بموسى حيا بقوله (بكلامه) أى بتعلق كلامه (الذى هو له صفة فى الأزل) فأشار إلى الجواب بمنع لزوم استمرار مكالمة موسى مستندا بأن الكلام و إن كان أزليا لكن تعلقاته بالأشخاص والأفعال حادثة بارادة الله تعالى واختياره ، فيتعلق الكلام بموسى حيًّا فى الطور و ينقطع بعده فلا يلزم الاستمرار كما فى شرح المقاصد ، وأشار إلى بيان جهة اختصاصه بذلك (وقال فى كتاب العالم : وخصه بكلامه إياه) أى تكليمه إياه (حيث لم يجعل بينه و بين موسى رسولا) من الملائكة . وفيه إشارات :

الأولى : أن تخصيصه بكونه كليم الله لأنه سمع من غير واسطة الصوت والحروف لاستحالة سماع ماليس من جنس الحروف والأصوات ، لأنه يدور مع الصوت فى الشاهد وجوداً وعدما بخلاف الرؤية كما فى كتاب التوحيد للامام أبى منصور الماتريدى .

يعنى أن الصوت والحرف شرط لحقيقة السماع ؛ وأمارتُهُ الدوران معه وجوداً وعدما فلا يقاس على الرؤية ؛ لأن الشروط المذكورة للرؤية شروط عادية فيها كما سيأتى ؛

١) سورة النساء آية : ١٦٣ .

فقياس السماع على الرؤية بلا جامع واختاره الأستاذ أبو إسحاق ومن تبعه من الأشاعرة .

الثانية : أن التكليم لايتوقف على السماع من الله بالذات ؛ وليس فى النظم الجليل أنه سمع موسى من الله تعالى بل أنه تعالى كلمه كما فى الكفاية و إليه أشار بالدليل وقد حصر تكليمه تعالى فى آية أخرى على ثلاث مراتب .

فقال : « وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ[1] » الألفاظ[2] فإنه أقرب المجازات فى المقام فهو بواسطة الحروف والأصوات المخلوقة فى الشجرة فى تكليم موسى مثلا كما دل عليه قوله : « نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ[3] » كما فى الكفاية لنور الدين البخارى فلا يبقى مع القرينة الحالية الصارفة عن الحقيقة خفاء فى حمل الحجاب على توسط الحروف والأصوات ؛ ففى شرح التأويلات الماتريدية فى قوله تعالى : « أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ » نحو ما كلم موسى أتى فى مسامعه صوتا مخلوقا على مايشاء .

الثالثة : أن لكلامه الأزلى تعلقات تحدث بحسب الأشخاص والأوقات كتعلقات سائر الصفات و إليه أشار بقوله : كلم موسى بكلامه الذى هو له صفة فى الأزل ، إذ ليس تكليمه لموسى بجميع كلماته قطعا بل بما يخصه و يتعلق به قال فى التفسير الكبير فى قوله تعالى : « فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى[4] » الآية : قال الأشعرى : إن الله تعالى أسمعه الكلام القديم الذى ليس بحرف ولا صوت .

وأما المعتزلة فإنهم أنكروا وجود ذلك الكلام فقالوا : إنه سبحانه خلق ذلك النداء فى جسم من الأجسام كالشجرة أو غيرها لأن النداء كلام والله تعالى قادر عليه ومتى شاء فعله .

وأما أهل السنة من أهل ماوراء النهر فقد أثبتوا الكلام القديم إلا أنهم زعموا أن الذى سمعه موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام صوت خلقه الله تعالى فى الشجرة .

---

(١) سورة الشورى آية ٥١ .

(٢) مجرور بإضافة حجاب إليه ، والإضافة للبيان : أى حجاب هو الألفاظ .

(٣) سورة القصص آية ٣٠ .　(٤) سورة طه آية ١١ .

واحتجوا بالآية على أن المسموع هو الصوت المحدث قالوا : إنه تعالى رتب النداء على أنه رأى النار ، فالمرتب على المحدث محدث فالنداء محدث ، وفى شرح المقاصد فى اختصاص موسى بأنه كليم الله أوجه :

أحدها : وهو اختيار حجة الإسلام أنه سمع كلامه الأزلى بلا صوت وحرف كما يرى فى الآخرة ذاته بلا كمٍّ وكيف ، وهذا على مذهب من يجوِّز تعلق الرؤية والسماع فى كل موجود حتى الذات والصفات ، لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون إلا بطريق خرق العادة .

وثانيها : أنه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ماهو العادة .

وثالثها : أنه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ماهو شأن سماعنا . وحاصله أنه أكرم موسى عليه الصلاة والسلام فأفهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لأحد من خلقه ؛ وإلى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدى والأستاذ أبو إسحاق الاسفراينى .

قال الأستاذ : اتفقوا على أنه لا يمكن سماع غير الصوت إلا أن منهم من بتَّ القول بذلك ؛ ومنهم من قال : لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا ، والاختلاف لفظى لامعنوى ، قال الإمام ابن الهمام : كون الكلام النفسى مما يسمع قول الأشعرى قياساً على رؤية ماليس بلون ؛ واستحاله الماتريدى وهو الأوجه لأن المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراك صوت ؛ و إدراك ماليس صوتا قد يخص بالرؤية وقد يكون له الاسم الأعم أعنى العلم مطلقا .

وإذا أحطت بالتفصيل عرفت أن ما أشار إليه الإمام أعدل الأقاويل وأن القولَ بدلالة كلامه على سماع نفس الكلام الأزلى صريحا ، أو على أنه سماع روحانى لكلام معنوى ؛ وردَّ حمل الحجاب على توسط الحروف والأصوات بكونه غير ظاهر أوهام فى المقام .

الوجه السادس : أن كلامه تعالى لو كان صفة له لما اختلف فى الفضيلة ، ولما كان له أبعاض وقد ثبت فضيلة البعض بالأحاديث المشهورة كما فى الإرشاد ، وأشار إلى جوابه

بالمنع والحل و (قال فى الفقه الأكبر : وآيات القرآن فى معنى الكلام) أى فى معنى كونها كلام الله تعالى (كلها مستوية فى الفضيلة) فإن الكلام فيه جهات : جهة إضافته إلى متكلمه ، وجهة إضافته إلى مدلوله .

أما الإضافة إلى متكلمه فالآيات والسور جميعا مستوية فى الفضيلة من هذه الجهة ، لأن المتكلم بجميعها هو الله تعالى ، والأقوال المحكية فيه من حيث اختلاف المدلولات اللغوية الدالة على الكلام النفسى والصفة الأزلية : والاختلاف من هذه الجهة فى الفضيلة لايوجب الاختلاف فى نفس الصفة وإليه أشار بقوله (إلا أن لبعضها فضيلة الذكر) أى فضيلة ذكر الله إياه فى الأزل (وفضيلة المذكور) من ذات الله وصفاته وأحوال أنبيائه ومُخْلَصِي عباده ، وأشار إلى الأول بالتمثيل بقوله (مثل آية الكرسى،لأن المذكور فيها جلال الله) أى صفاته السلبية : من الوحدة فى الألوهية المستفادة من قوله : « لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ » وعدم المغلوبية المستفاد من قوله : « لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ » فقد روعى فيه قاعدة الترقى (وعظمته) المستفادة من قوله : « وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ » فإنه تمثيل لعظمته وكماله عبّر عنه بما يلزمه فى الشاهد من سعة الكرسى ومن قوله : « وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ » ، (وصفاته) الثبوتية المستفادة من قوله : « الْحَيُّ الْقَيُّومُ » وقوله : « وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ » ، (فاجتمعت فضيلتان : فضيلة الذكر ، وفضيلة المذكور) فى نفسه فيزاد فى ثواب قراءتها لذلك ولذا رغب فى قراءتها وفهم ما فيها ، وأشار إلى فضيلة ذكر الأتقياء ومؤمنى العباد بطريق الاكتفاء بالمقابلة أيضا بقوله :

(وأما فى قصة الكفار) و بيان مايخصهم (ففضيلة الذكر فحسب وليس المذكور فضيلة وهم الكفار) وأحوالهم ، وفيه إشارة إلى أن مايقع فى أثناء قصة الكفار من ذكر صفاته تعالى فهو ليس منها فى الحقيقة ، وأوضح الجواب بقياس سائر الصفات والأسماء بقوله (وكذلك الأسماء والصفات) الحقيقية (كلها مستوية فى العظم والفضل لاتفاوت بينها) من حيث إضافتها إلى المسمى والموصوف وهو الواجب تعالى و إن كان بينها تفاوت من حيث إن بعضها يتعلق باللطف و بعضها بالقهر و بعضها يتوقف على بعض كالقدرة والإرادة والعلم . وفيه إشارات :

الأولى : الأخذ من قوله عليه الصلاة والسلام : « أَعْظَمُ آيَةٍ فِي القُرْآنِ آيَةُ الكُرْسِيِّ [(١)] » رواه البخاري [(٢)] وأبو داود [(٣)] والطبراني عن الأسقع [(٤)] ، وأحمد بن حنبل والحاكم عن أبي ذر رضي الله تعالى عنهم عنه عليه الصلاة والسلام .

الثانية : الرد على من لم يجوّز تفضيل بعض القرآن على بعض كمالك ومن تبعه كما في شرح المشكاة للهيتمي .

الثالثة : الرد على من قال : كل الأسماء عظيم بلا تفضيل فإن تفاوت بعضها من حيث اللطف وبعضها من حيث الشمول كشمول الجلالة لجميع الأسماء والصفات بالتضمن أو الالتزام ، ومن هذه الحيثية كانت أعظم من الكل وحمل عليها ماورد من الاسم الأعظم كما نقل عن الإمام في شرح التحرير وغيره .

---

(١) إنما كانت أعظم آية — لاشتمالها على أمهات المسائل الإلهية فإنها دالة على أنه تعالى « واحد في الألوهية » ، متصف بالحياة ، قائم بنفسه ، مقوم لغيره ، منزه عن التحيز والحلول ، مبرأ عن التغير والأفول ، لايناسب الأشباح ؛ ولا يعتريه ما يعترى الأرواح ، مالك الملك والملكوت ، مبدع الأصول والفروع ، ذو البطش الشديد ، الذى لايشفع عنده إلا من أذن له ، العالم بالأشياء كلها جليها وخفيها ، كليها وجزئيها ، واسع الملك والقدرة ، لايؤوده شاق ، ولايشغله شأن ، متعال عما يدركه وهم ، وهو عظيم لايحيط به فهم ، كذا في أنوار التنزيل للبيضاوى .

(٢) أى : في تاريخه على ما نقله صاحب «عون المعبود شرح سنن أبي داود» عن الدر المنثور للسيوطي.

(٣) أى في سننه آخر كتاب الحروف والقراءات عن محمد بن عيسى ، عن حجاج ، عن ابن جريج ، عن عمر بن عطاء : أن مولى لابن الأسقع : رجل صدق أخبره عن ابن الأسقع أنه سمعه يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم جاءهم في «صفة المهاجرين» فسأله إنسان : أى آية في القرآن أعظم ؟ قال النبي صلى الله عليه وسلم : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم » .

(٤) هكذا في سنن أبي داود بالقاف وجرى عليه شارحه صاحب « عون المعبود » وفى الإصابة «الأسقع البكري» ويقال: « ابن الأسقع» قال ابن ماكولا : هو بالفاء ، يقال : له صحبة ، أخرج حديثه الطبراني من طريق مسلم بن خالد عن ابن جريج وساق الحديث المذكور . وفى «أسد الغابة لابن الأثير» « الأسفع البكرى بالفاء » وساق سنده إلى الطبراني وذكر الحديث ثم قال : كذا ذكره الطبراني ، وأبو نعيم ، وأبو زكريا وابن منده ، وكذا أورده أبو عبد الله بن منده في تاريخه ، ثم قال : قال الأمير أبو نصر : « الأسفع بالفاء هو البكرى يختلف فيه يقال : له صحبة ، ويقال : ابن الأسفع .

وفى شرح القاموس للسيد المرتضى الزبيدى في المستدرك مانصه : « والأسفع البكرى صحابى » روى عنه مولاه « عمر بن عطاء » رواه الطبراني في معجمه اهـ .

فصـــل

فى تحقيق الصفات المتشابهات

(قال فى الفقه الأكبر : وله تعالى يد) كما ورد مفردا كقوله تعالى : « يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ[١] » ومثنى كقوله : « لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ[٢] » وجمعا كقوله تعالى : «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ[٣] »(ووجه) كما فى قوله تعالى : «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ[٤] »وقوله تعالى: « فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ[٥] » ، (ونفس) كما فى قوله تعالى : « وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ[٦] » ، (بلا كيف) أى بلا كيفية وجارحة ولامشابهة المخلوقات [وفيه إشارات :

الأولى : نفى الكيفيات ، فإن الكيفية فى اللغة بمعنى الهيئة والصفة كما فى المصباح المنير .

وفى الاصطلاح الكلامى « عرض لايقتضى القسمة ، واللاقسمة اقتضاء أوليا » وينقسم إلى الكيفيات المحسوسة ، والكيفيات النفسانية ، والكيفيات المختصة بالكميات ، والكيفيات الاستعدادية ، كما فى المواقف ، وكل ذلك يختص بالمخلوقات فأشار إلى نفى كل ذلك بدلالة الإطلاق .

الثانية : كون ما ذكر من المتشابهات محمولا على المعانى المجازية بالتأويل الإجمالى وإليه أشار بنفى الكيفية[٧]] .

الثالثة : التعميم لما يبلغ مع المذكورات نحو سبعة عشر من تلك الصفات : اليمين ، والساق ، والأعين ، والجنب ، والاستواء ، والغضب ، والرضا ، والنور ، على ما ورد فى الآيات والكف ، والأصبعين ، والقدم ، والنزول ، والضحك ، وصورة الرحمن ، على ما ورد فى الأحاديث المشهورات كما فى الأبكار والمواقف وغيرها .

الرابعة : الاستدلال عليها [وإليهما أشار[٧]] بقوله (كما ذكر الله تعالى فى القرآن) فأشار إلى التعميم بالتنظير والاستدلال بالذكر فى القرآن وبيّن التعميم بالتعرض لبعض

---

(١) سورة الفتح آية ١٠ . (٢) سورة ص آية ٧٥ (٣) سورة الذاريات آية ٤٨
(٤) سورة الرحمن آية ٢٧ . (٥) سورة البقرة آية ١١٥ (٦) سورة آل عمران آية ٢٨، ٣٠
(٧) مابين الحواصر ساقط من « خ » ونسخة الدار « ا » رقم ٢٢٤ وثابت فى « ع ، ز » .

آخر مما ذكر فى القرآن من تلك الصفات بقوله فيه (وغضبه ، ورضاه) وقضاؤه ، وقدره (من صفاته بلا كيف) ؛ [أما الأخيران فلما سيأتى من كون ذلك أمرا بين أمرين وأما الأولان] ، فلاستحالة حقيقتهما عليه تعالى لكونهما عبارتين عن حالة نفسانية تعقب حصول منافر مع انزعاج به وحصول ملائم مع ابتهاج به ؛ والكل فى حقه تعالى محال فيحملان على التجوز والتأويل الإجمالى بنفى الكيفية كما عليه سلف الأمة دون التأويل التفصيلى بالتعيين لما فيه من إبطال الصفة لعدم الدرك بلا كيفية .

وإليه أشار فى الفقه الأبسط بقوله (ولا يقال غضبه عقوبته ورضاه ثوابه) ولا يؤولان بهما بإرادة غايتهما لعدم ظهوره فى جميع موارده كما يؤول فى الظواهر[1] من الصفات نحو الرحمن والرحيم ، لأن الوقف والتفويض إنما ورد فى المتشابهات دون الظواهر[2] ؛ وإليه أشار بتخصيص النفى بها (وقال فى الوصية : والله على العرش استوى) بلا كيف فى ذلك كما بينه بقوله (من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه) .

وهذا مذهب السلف ، فقد صرح مالك وأحمد رحمهما الله تعالى بأن الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنها بدعة . وفيه إشارات :

الأولى : [بيان التأويل الإجمالى] فإنه لما لم يمكن — حمل تلك النصوص على معانيها الحقيقية من الجوارح الجسمانية ؛ والتحيز ؛ والانفعالات النفسانية لمنع البراهين القطعية ؛ ولم يجز إبطال الأصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كيفية — تحمل على المجاز من الصفات بلا كيفية ؛ ويعتقد ما ورد به الآيات والأحاديث المشهورة مع التنزيه عما يوهم ظواهرها من الكيفيات والتحيز ؛ والانفعالات النفسانية ، وإن لم يعرف تفاصيلها .

فتفويض علمها إلى الله تعالى مع تنزيهه تعالى عما يوهم ظواهرها تأويل أيضاً لكنه إجمالى كما فى : المرصد الثانى فى التنزيه من المواقف ؛ وشرح المشكاة للعلامة الهيتمى ، وإليه أشار بالذكر فى القرآن وبنفى الكيفية ، والتشبيه ، والحاجة ، وهو مذهب السلف فى جميع الصفات المتشابهات .

واختاره مالك والشافعى وأحمد بن حنبل والقطان والقلانسى وكثير من الخلف .

---

(١) فى الخيرية ونسخة الدار رقم ٢٢٤ [كما يؤول فى المحكمات] .
(٢) فى الخيرية ونسخة الدار رقم ٢٢٤ [دون المحكمات] والزكية موافقة لما هنا .

وقالوا : إن اليد ، وكذا الأصبع ، والاستواء ، وغيره صفة له تعالى لابمعنى الجارحة والاستقرار ، بل على وجه يليق به وهو سبحانه أعلم به كما فى الأبكار وغيره ، وهو رواية عن الأشعرى فى الوجه واليد والعين والاستواء [كما فى المواقف .

وفى كشف الكشاف فى تفسير قوله تعالى : « وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ[١] » أن الصفات السمعية من الاستواء واليد والقدم والنزول إلى السماء الدنيا والضحك والتعجب وأمثالها عند السلف ، ومنهم أبوالحسن الأشعرى صفات ثابتة وراء العقلية ما كلفنا إلا اعتقادثبوتها مع اعتقاد عدم التشبيه والتجسيم لئلا يضاد النقل العقل ؛ وعند جلّة الخلف لايزيد على الصفات الثمانية وكل الأسماء والصفات الأخر راجعة إليها ، فصرح بأن جميعها محمولة عند السلف على الصفات ، فهى محمولة على المجازات كثرة ولا قاطع فى التعيين فيفوض تعيين المعنى المراد المجازى إلى الله تعالى كما صرح به الإمام الرازى والنظام النيسابورى فى تفسير الآية المذكورة[٢]] .

وقال فى التفسير الكبير فى تفسير قوله تعالى : « بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ[٣] » . قال أبو الحسن الأشعرى فى بعض أقواله : إن اليد صفة قائمة بذات الله تعالى ، وهى صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على الاصطفاء ، وفى رواية فسر اليد بالنعمة . والمعنى هو جواد على الكمال ، فإن من أعطى بيديه فقد أعطى على أكمل الوجوه ، واختار التفويض القاضى الباقلانى؛ فى اليد والأستاذ أبو إسحاق فى الوجه كما فى المواقف متمسكين : فى إثباتهما بالظواهر الواردة بذكر تلك الصفات مع عدم مرادفتها لسائر الصفات ؛ وفى التفويض إلى الله فى تعيينها — بقوله تعالى : « وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ[٤] » فإن ظاهره الوقف على قوله إلا الله كما هو المروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ودل عليه مافى مصحف ابن مسعود رضى الله تعالى عنه : « وإن تأويله عند الله » . « وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا[٥] » ؛ وما فى مصحف أبىّ بن كعب رضى الله تعالى عنه « وما يعلم تأويله إلا الله ، ويقول الراسخون فى العلم آمنا » كما فى الصحائف .

الثانية : الرد على المؤولة ممن استرسل فى تأويلها تفصيلا من الأشاعرة والمعتزلة حيث

(١ ، ٤ ، ٥) سورة آل عمران آية ٧ . (٢) ما بين الحاصرتين ساقط من « ط » .
(٣) سورة المائدة آية ٦٤ .

ذهبوا إلى أنها مجازات عن معان ظاهرة وهو رواية عن الأشعرى . وإليه أشار بقوله من صفاته بلا كيف وقوله : ولا يقال غضبه عقوبته ورضاه ثوابه[(١)]وهم تمسكوا بأنه لما امتنع حملها على معانيها الحقيقية لمنع البراهين القطعية وعدم جواز التأويل عند الاحتمال على الظواهر النقلية ولم توضع لصفات أخر مجهولة بل لا يجوز وضعها لما لا يتعقله المخاطب لفوت المقصود من الوضع فتعين التأويل والحمل [على المجاز فيحمل(١)] على المجازات التى تعقل وتثبت بالدليل كما فى الأبكار والمواقف « فى المقصد الثامن فى الصفات » كاليد واليمين مجاز عن القدرة ، والوجه عن الوجود ، والعين عن البصر ، والاستواء عن الاستيلاء ، وغير ذلك .

والمراد باليدين كمال القدرة وتخصيص آدم به تكريم له وبالجريان بالأعين الجريان بالمكان المحوط بالحفظ واجتباؤه نه وبالنزول بره وعطاؤه ، وبالمجىء حكمه وقضاؤه ، وبالضحك عفوه وارتضاؤه .

وإنما قالوا بالمجاز نفيا لوهم التجسيم والتشبيه بسرعة وإلا فهى تمثيلات وتصويرات المعانى العقلية بإبرازها فى الصور الحسية كما فى شرح المقاصد .

وذهب بعض الماتريدية والأشعرية إلى التفصيل فقالوا بالتأويل إن كان المعنى الذى أول به قريبا ، مفهوما من تخاطب العرب ، واختاره الإمام ابن عبد السلام والإمام تقى الدين بن دقيق العيد ، واختار صاحب الكفاية والتسديد والإمام ابن الهمام التأويل فيما دعت الحاجة إليه لخلل فى فهم العوام لكنه قال لا يجزم بإرادته خصوصا على قول أصحابنا إنها من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه فى هذه الدار ، وسيأتى الإشارة إليه .

الثالثة : الرد على المشبهة ممن شبهه تعالى بالمخلوقات وإليه أشار بنفى الكيفية والتشبيه وهم الحشوية والكرامية حيث ذهبوا إلى إثبات الجوارح الجسمانية والتحيز [والانتقال(١)] والانفعالات النفسانية فى حقه تعالى شأنه وأنه على صورة نور من الأنوار ، أو إنسان شاب مختص بما فوق العرش ملاق له أو مباين على اختلاف بينهم فى تفاصيله .

---

(١) مابين الحواصر ساقط من نسخة الدار « ا » رقم ٢٢٤ .

قال محمد بن كرّام : إن كونه تعالى فى جهة كـكون الأجسام فيها بأن يكون بحيث يشار إليه أنه ههنا أو هناك وأنه مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات .

وقال محمد بن الهيصم منهم : ليس كونه فى الجهة كـكون الأجسام فيها متمسكين فى ذلك بوجوه .

الأول : أن ضرورة العقل يجزم بأن كل موجود فهو متحيز وحالّ فيه فيكون مختصا بجهة ومكان إما أصالة أو تبعا .

الثانى : أن كل موجودين ، فإما أن يتصلا أو ينفصلا ؛ فالواجب تعالى إن كان متصلا بالعالم فمتحيز وإن كان منفصلا عنه فكذلك كما فى المواقف .

الثالث : أنه تعالى داخل العالم أو خارج العالم أو لا داخله ولا خارجه .

والثالث خروج عما يقتضيه بديهة العقل .

والأولان فيهما المطلوب وهو أنه متحيز وفى جهة .

الرابع : أن الموجود ينقسم إلى قائم بنفسه وقائم بغيره ، والقائم بنفسه هو المتحيز بذاته والقائم بغيره هو المتحيز تبعاً ، والواجب تعالى قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته .

الخامس : أنه ورد فى الآيات والأحاديث منها قوله : « الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ[1] » وقوله : « هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ[2] » . وقوله عليه الصلاة والسلام لجارية : «أين الله ؟ فأشارت إلى السماء فقرر وقال إنها مؤمنة» فالسؤال والتقرير يدلان على الجهة والمكان ، وأطبقت الأمم على رفع الأيدى إلى جهة السماء عند الدعاء ، ولولا اعتقادهم تحيز الواجب فيها لما كان كذلك كما فى المنائح ، والمقاصد وغيرهما وسيأتى جواب الكل .

وأشار إلى تعميم المقام لتتميم المرام (وقال فى الفقه الأكبر : وكل شىء ذكره العلماء) الواقفون على أوضاع الألفاظ العربية والفارسية .

وفسروا (بالفارسية) ماورد فى الشرع بالعربية (من) متشابهات (صفات البارى

---

(١) سورة طه آية : ٥ .
(٢) سورة البقرة آية : ٢١٠ .

تعالى ، فجائز القول به) لمن عرف وجه إطلاقهم ولم يشبه كما أفصح عنه بقوله (ذكر اليد لايجوز بالفارسية ويجوز أن يقول بروى خداى بلا تشبيه) فى ذلك الذكر والقول [وفيه إشارات[١]] .

الأولى : أن الجواز مختص بمن عرف وجه استعمال العلماء وإطلاقاتهم فلم يقصد التشبيه.

الثانية : أن الترادف فى المعنى الأصلى مصحح لأن يتجوز به عما يتجوز بالآخر وكاف فى الجواز والتأويل إجمالا لكفاية الإذن فى الأول [وإليهما أشار بتخصيص الجواز عما ذكره العلماء[١]] .

الثالثة : الاستدلال بجواز إطلاق نحو « خداى » لما علم ترادفه لاسم ورد به الشرع من غير تشبيه فكذا فيما أطلقه العلماء مما يرادف المتشابهات من غير تشبيه ، وإليه أشار بذكر لفظ « خداى » مع حصول البيان بدونه ومع وضوح المرام خفى على شراح الكلام فوقعوا فى الأوهام .

منها : ماقيل إن المراد غير متعين فلا يعرف المراد منه [وزيادة قوله بلا تشبيه لايجدى طائلا .

ومنها ماقيل : إنه لايجوز إطلاق اليد بالفارسية لكونه نصا فى إثبات العضو لعدم استعمالهم إياه على وجه الاستعارة بخلاف إطلاق الوجه بالفارسية لاستعمالهم إياه على وجه الاستعارة بمعنى الوجود خصوصا إذا قرن بقوله بلا تشبيه .

ومنها ما قيل : إنه لا يجوز فى اليد ويجوز فى الوجه ، والفرق بينهما دقيق يحتاج إلى تحقيق .

وهو أن السلف أجمعوا على عدم تأويل اليد وتبعهم الأشعرى فى ذلك بخلاف سائر الصفات فإن فى تأويلها خلافا ، فإن كل ذلك غفول عن تحقيق المرام واغترار بما وقع فى بعض النسخ من قوله سوى اليد بالفارسية مع مخالفته للنسخ المشتهرة فى المقام ومناقضته فى أصل المرام[١]] .

ثم أشار الإمام إلى الاستدلال على المرام والرد على المخالفين فى المقام بوجوه :

---

(١) مابين الحواصر ساقط من نسخة الدار « ا » رقم ٢٣٤ .

الأول : ما أشار إليه ، وقال فى الفقه الأكبر (لا يوصف الله بصفات المخلوقين) والجوارح والانتقالات لاستلزامها الحدوث ولكون أوصافه تعالى أعلى وأجل مما فى المخلوقات (ولا يقال إن يده قدرته) فيما قرن بالخلق (أو نعمته) فيما قرن بالبسط ونحوه (لأن فيه) أى فى القول المذكور فى تأويله (إبطال الصفة) أى الثابتة بالآيات والأحاديث المشهورة للعجز عن درك الوصف بلا كيف .

ولا يجوز إبطال الأصل لعدم العلم به بوصفه كما فى أصول البزدوى وإليه أشار بالتعريف العهدى فى المقام ولأنه لا يظهر التأويل بالتفصيل فى كثير من موارده وكذا التمثيل . وفى المقام إشارات :

الأولى : وجوب التأويل الإجمالى فى الظواهر الموهمة ، وإليه أشار بقوله لا يوصف الله بصفات المخلوقين لاستلزامه التأويل فيها .

الثانية : منع التأويل التفصيلى فيها بالإرجاع إلى نحو القدرة أو النعمة ، وإليه أشار بقوله ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال أصل الصفة الثابتة لعدم المرادفة لتلك الصفة .

الثالثة : الرد على من عين المعنى المراد من المجازات ممن استرسل فى تفصيل التأويلات[1] [وإليه أشار بقوله (وهو قول أهل القدر والاعتزال) .

[الرابعة : التفويض فى التعيين بعد الحمل على المعنى المجازى على الإجمال وإليه أشار بقوله (ولكن يده صفته بلا كيف) فإن الصفة ليست معنى حقيقياً لليد قطعا مع الإشارة إلى نوع المجاز وهو الصفة ، فأشار إلى الاستدلال على وجوب التأويل الإجمالى وتفويض المعنى المجازى بتفويض تعيين تلك الصفة إلى الله باستحالة الحقيقة وكون الإرجاع إلى الصفات الثمانية مع عدم مرادفتها لها إبطال الأصل وأن الإبطال مطلقا طريق القدرية وإليه أشار بنسبة الإبطال إليهم فى المقام ؛ أى إبطال الصفة مطلقا بقرينة الخبر فلا إشكال فى جعله قول أهل القدر ونوّر الإشارة بالتوصيف بالاعتزال أيضا[2]] عما عليه السلف فى استرسال التأويل فى الآيات ونفى الصفات الثبوتيات مطلقا .

---

(١) مابين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار «١» رقم ٢٢٤ .

(٢) مابين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار «١» رقم ٢٢٤ ومن الخيرية .

وأشار إلى الرد على المؤولة مطلقا بأن استرسال التأويل على التفصيل غير ظاهر في جميع تلك الصفات ومؤدّ إلى إبطال الأصل للعجز عن إدراكها بلا كيفيات وخلاف لما عليه السلف من إجمال التأويل وتفويض التفصيل في المتشابهات .

وما اشتهر من أن طريقة السلف أسلم ، وطريقة الخلف أحكم ، وليس لأحد من الفريقين أن يعترض على الآخر ، فليس على إطلاقه ، بل فيما يظهر تأويله إذ لا إحكام بدونه .

ومرجع الرد والاعتراض استرساله كما أشار إليه بقوله وهو قول أهل الاعتزال ؛ ولذا رجع إمام الحرمين ؛ فقال في الرسالة النظامية بعد مارجح التأويل في الإرشاد : والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقدا اتباع سلف الأمة فإنهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها [واختاره الإمام الرازي حيث قال بعد إقامة الدلائل العقلية : على أن حمل اللفظ على الظاهر محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل، لأنه إنما يكون بترجيح مجاز على مجاز وذلك لا يمكن إلا بالدلائل اللفظية وهي ظنية كما فصله في تفسير قوله تعالى : « وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ[(١)] » .

والثاني ما أشار إليه[(٢)]](وقال في الفقه الأبسط) باقتباس قوله تعالى : («يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ[(٣)] » و) أوضحه بقوله (ليست كأيدى خلقه ليست بجارحة) وأشار إلى تعليله بقوله (وهو خالق الأيدى) [لأن الخالق لا يشابه المخلوق[(٤)]] (ووجهه ليس كوجوه خلقه وهو خالق كل الوجوه ، ونفسه ليست كنفس خلقه وهو خالق كل النفوس) ؛ [فهو منزه عن الجوارح والكيفيات والتجسم ومشابهة المخلوقات ، إذ لو كان جسما لاتصف بصفات الأجسام إما كلها فيجتمع الضدان أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح أو الاحتياج ، وأيضا فيكون متناهيا فيتخصص بمقدار وشكل ، فاختصاصه بهما دون سائر الأجسام يكون لمخصص ويلزم الحاجة كما في المواقف ولو كان مشابها للمخلوقات لكان اتصافه بالعلم والقدرة والحياة من الجائزات ، فلا يتصف بها إلا بإيجاب موجب وتخصيص مخصص

---

(١) سورة آل عمران آية ٧.

(٢) اختلفت نسخة الدار رقم ٢٢٤ عما هنا ، وإليك عبارتها :
[والثاني ماقال فيه لأن الخالق لايشابه المخلوق ، ولكن يده صفته ، بلا كيف لاستلزام المشابهة والكيفية للحدوث والافتقار المنافى للألوهية ، وأشار إلى تعاليه عن ذلك] اهـ .

(٣) سورة الفتح آية ١٠ .

(٤) ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار رقم ٢٢٤ .

كما فى التقديس، فيمتنع أن يكون ما ورد من اليد والوجه عضوا جسمانيا وأن يكون نفسه كنفس الأجسام بل لا يماثله شىء فى ذاته وصفاته كما أشار إلى التعميم[١]] باقتباس قوله تعالى « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ[٢] ») فأشار [إلى الاستدلال وضمنه] ، الرد على المشبهة بامتناع المشابهة والمساواة المخلوقات فى تلك الوجوه .

[وفيه إشارات :

الأولى : الاستدلال] بأنه لو كانت ذاته مساوية لسائر ذوات المتحيزات ، فكما يصح على سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة أخرى وجب أن يكون ذاته أيضا كذلك ، فعلى هذا التقدير يلزم أن يكون ذاته تعالى قابلة للحركة والسكون ، وكل ما كان كذلك وجب القول بكونه محدثا لما مر فى مسألة حدوث العالم ؛ وحدوثه محال لأنه المحدث للحوادث فكونه مشابها للأجسام أو جسما محال [كما فى التقديس وإليه أشار بأن يده ليست كأيدى خلقه وهو خالق الأيدى ، وأن وجهه ليس كوجوه خلقه وهو خالق كل الوجوه .

الثانية : الاستدلال] بأنه لو كان جسما كان متألف الأجزاء ، وتلك الأجزاء قد تكون مماثلة لأجزاء سائر الأجسام ووجب أن يصح على تلك الأجزاء مايصح عليها، لأن من حكم المتماثلين الاستواء فى جميع اللوازم وعلى هذا التقدير لا بد له من مركِّب ومؤلِّف وذلك على الخالق تعالى شأنه محال [وإليه أشار بقوله ونفسه ليست كنفس خلقه وهو خالق كل النفوس .

الثالثة : الاستدلال عليه بالآية[٣]] حيث نفى المماثلة للأشياء على طريق البرهان ، لأن ثبوت مثله تعالى يستلزم ثبوت مثل مثله فنفى اللازم وجعل دليلا على انتفاء الملزوم ، ودل

(١) اختلفت عبارة نسخة الدار رقم ٢٢٤ ، و « خ » عما هنا وإليك عبارتها :

[فإن مشابهة الخلق فى ذلك تقتضى الجسمية ، والجسم لاينفك عن الحركة والسكون ، وهما محدثان وما لاينفك عن المحدث فهو محدث ، ولأن كل جسم فهو متناه فى المقدار ، وكل ما كان متناهيا فى المقدار فهو محدث . ولأن كل جسم فهو مؤلف من الأجزاء وكل ما كان كذلك افتقر إلى ما يركبه ، ويؤلفه ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، فيمتنع كونه تعالى جسما ، فيمتنع أن يكون يده أو وجهه عضوا جسمانيا ، وأن يكون نفسه كنفس الأجسام بل لايماثله شىء فى ذاته وصفاته كما أشار إلى التعميم] اﻫ .

(٢) سورة الشورى آية ١١ .

(٣) ما بين الحواصر ساقط من نسخة الدار «ا» رقم ٢٢٤ .

على أنه لايماثل الأشياء ولايصح عليه مايصح عليها ، فلا يصح عليه أن يكون جسما أو جوهراً و إلا وجب أن يصح عليه كل ما يصح على غيره ، وذلك يقتضى جواز التغير عليه ، وكل متغير حادث ووقوع الكثرة والتركيب فى ذاته المخصوصة وكل مركب ممكن لا واجب كما فى كتاب التقديس [و إليه أشار باقتباس الآية] .

الثالث : ما أشار إليه (وقال فى الوصية : وهو حافظ العرش وغير العرش من غير احتياج) ولو كان فى مكان لكان محتاجا إليه بالضرورة [ولم يكن حافظا له] لأن المتمكن محتاج إلى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه (فلو كان محتاجا) إليه للقرار (لما قدر على إيجاد العالم وتدبيره) [وحفظه] لأن المحتاج عاجز فى نفسه فكيف يقدر على تدبير غيره (كالمخلوقين) مع أن المكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء ، والمستغنى عن الواجب مستغن عما سواه بالطريق الأولى فيكون واجبا مع كونه محتاجا إلى الواجب تعالى فى الإيجاد والحفظ والإبقاء [وفيه إشارات :

الأولى : الاستدلال] بأن كونه تعالى فى مكان مستلزم لإمكان الواجب ووجوب المكان [لأن المتمكن محتاج إلى مكانه والمكان مستغن عن المتمكن] وهو باطل بالضرورة [كما فى المواقف و إليه أشار بالشرطية المذكورة .

الثانية : الاستدلال بأنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات فى الحقيقة فيلزم حينئذ إما قدم الأجسام أو حدوثه ، لأن المتماثلات تتوافق فى الأحكام كما فى شرح المواقف ، و إليه أشار بقوله ، فلو كان محتاجا لما قدر على إيجاد العالم وتدبيره كالمخلوقين .

الثالثة : الجواب[1]] بأن كون كل موجود متحيزاً أوحالا فيه غير مسلم بل ذلك حكم الوهم بضرورته وهو غير مقبول فيما ليس بمحسوس[2] [كما فى شرح المقاصد[3] ، و إليه

---

(١) مابين الحواصر ساقط من نسخة الدار رقم ٢٢٤ .

(٢) عبارة نسخة الدار رقم ٢٢٤ غير ذلك ، وإليك عبارتها :

[وهو غير مقبول فيما ليس بمحسوس ، والحلول والتحيز والجهات يحدث فى المخلوقات ، وإليه لوح بالتعرض للمخلوقين فى المقام] اه .

(٣) قال : فى [٤٩ — ٢] من شرح المقاصد طبع دار الطباعة العامرة فى « استامبول » :

وأما القائلون بحقيقة الجسمية ، والحيز ، والجهة — فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة تستلزمها ، =

أشار ببيان كونه تعالى حافظ العرش وغيره من غير احتياج إلى حيز ومكان و بيان كون الاحتياج إليه مختصا بالمخلوقين فى المقام] .

الرابع : ما أشار إليه فيها بقوله (ولو كان فى مكان محتاجا إلى الجلوس والقرار) مختصا بجهة من الجهات ، فإما أن يكون ذلك القرار والاختصاص فى الأزل أو يحدث له بعد حدوث العرش وحدوث الجهات ، فإن كان الأول (فقبل خلق العرش أين كان الله ؟) وكيف كان فى « أين » ولا جهة فى الأزل ، لأن الجهات من خواص الأجسام المحدثة والجسمانية لتجددها بها وحدوثها بعدها وكيف كان فى الأزل مختصا بجهة حادثة فيما لا يزال فإن المختص والمختص به لكونهما متضايفين يتكافآن فى الوجود . وإن كان الثانى فكيف صار مختصا بمكان وجهة وعرض له ذلك الاختصاص فيما لا يزال بعد أن لم يكن متصفا بذلك الاختصاص فى الأزل ؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً ، لأنه يستلزم التغير والانفعال ، لأنه إن كان ذاته منشأ ذلك الاختصاص فكيف تخلف إلى أوان حدوث ذلك وكيف تغير عما كان عليه وحدث المماسة ؟ وإن كان بمدخلية الغير يلزم تأثير الواجب تعالى [وفيه إشارات :

الأولى : الجواب بأنه لو كان تعالى متحيزا لكان — إما فى كل حيز فيخالط ما لاينبغى مع لزوم التداخـــل ، وإما فى البعض لمخصص فيحتاج ، أولا ، فيلزم الترجح

= وعلى ظواهر آيات وأحاديث تشعر بها .

أما الأول : فكقولهم : كل موجود فهو إما جسم أو حال فى جسم ، والواجب يمتنع أن يكون حالا فى الجسم لامتناع احتياجه ، فتعين كونه جسما .

وكقولهم : كل موجود إما متحيز أو حال فى المتحيز ، ويتعين كونه متحيزا لما مر .

وكقولهم : الواجب إما متصل بالعالم ، وإما منفصل عنه ، وأيا ما كان يكون فى جهة .

وكقولهم : الواجب إما داخل فى العالم فيكون متحيزا أو خارج عنه فيكون فى جهة منه . ويدعون فى صحة هذه المنفصلات ، وتمام انحصارها الضرورة .

والجواب المنع : كيف وليس تركبها عن الشىء ونقيضه أو المساوى لنقيضه ؟ وأطبق أكثر العقلاء على خلافها ، وعلى أن الموجود : إما جسم ، أو جسمانى ، أو ليس بجسم ولا جسمانى ، وكذا باقى التقسيمات المذكورة .

والجزم بالانحصار فى القسمين إنما هو من الأحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة ، أو على أن الوهميات كثيرا ما تشتبه بالأوليات اهـ المقصود من كلامه .

بلا مرجح كما فى المقاصد ، و إليه أشار بقوله : ولو كان فى مكان محتاجا إلى الجلوس والقرار إلى آخره .

الثانية : الجواب بأنه لو كان متحيزاً لزم قدم الحادث أعنى الحيز كما فى المقاصد ، و إليه أشار بقوله : فقبل خلق العرش أين كان الله؟] .

الثالثة : الجواب بأن التحيز وقبول الحوادث من أمارات الحدوث وهو على القديم محال ، ومنع ضرورة العقل عن الاتصال والانفصال سيما قبل خلق العرش وخلق الجسمانيات وعن التغير والتماسّ بعد إحداث المحدثات [كما فى شرح قواعد العقائد] . و إليه أشار أيضاً بقوله : « فقبل خلق العرش أين كان الله ، تعالى عن ذلك علوا كبيراً » .

الخامس : ما أشار إليه (وقال فى الفقه الأبسط : كان الله تعالى ولا مكان ، كان قبل أن يخلق الخلق كان ولم يكن أين) أى مكان (ولا خلق ولا شئ ، وَهُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) مُوجِد له بعد العدم فلا يكون شئ من المكان والجهة قديما [وفيه إشارات :

الأولى : الاستدلال بأنه تعالى لو كان فى مكان وجهة لزم قدمهما ، وأن يكون تعالى جسما ، لأن المكان هو الفراغ الذى يشغله الجسم ، والجهة اسم لمنتهى مأخذ الإشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان إلا للجسم والجسمانى وكل ذلك مستحيل كما مر بيانه ، و إليه أشار بقوله : كان ولم يكن أين ولا خلق ولاشئ وهو خالق كل شئ] .

و بطل ماظنه ابن تيمية منهم من قدم العرش كما فى شرح العضدية .

[الثانية : الجواب] بأن لا يكون البارى تعالى — داخل العالم — لامتناع أن يكون الخالق داخلا فى الأشياء المخلوقة ، ولا — خارجا عنه — بأن يكون فى جهة منه لوجوده تعالى قبل خلق المخلوقات وتحقق الأمكنة والجهات [و إليه أشار بقوله : «هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ[1]»] وهو خروج عن الموهوم دون المعقول .

[الثالثة : الجواب] بأن كون القائم بنفسه هو المتحيز بالذات غير [مسلم] بل هو المستغنى عن محل يقوم به [كما فى شرح المواقف[2]] و إليه لوّح بقوله : كان الله ولا مكان .

السادس : ما أشار إليه بقوله فيه : (وأنه تعالى يدعى من أعلى) للاشارة إلى ماهو وصف للمدعوّ تعالى من نعوت الجلال ، وصفات الكبرياء والألوهية والاستغناء (لامن

(١) سورة الأنعام آية ١٠٢ .

(٢) مابين الحواصر ساقط من نسخة الدار رقم ٢٢٤ .

أسفل، لأن الأسفل) أى الإشارة إليه (ليس من وصف الربوبية والألوهية) والكبرياء والفوقية بالاستيلاء (فى شىء) فأشار إلى الجواب بأن رفع الأيدى عند الدعاء إلى جهة السماء ليس لكونه تعالى فوق السموات العلى بل لكونها قبلة الدعاء، إذ منها يتوقع الخيرات، ويستنزل البركات لقوله تعالى: « وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ (١) » مع الإشارة إلى اتصافه تعالى بنعوت الجلال وصفات الكبرياء، وكونه تعالى فوق عباده بالقهر والاستيلاء [وإلى الجواب (٢)] بمنع حمل ما ورد فى الآيات والأحاديث على الاستقرار والتمكن، ومنع رفع الأيدى لاعتقاده بل كل ذلك بالمعنى [الذى ذكرنا ههنا (٣)] وهو الذى لاينافى وصف الكبرياء، ولا يتطرق إليه سمات الحدوث والفناء كما أشار إليه بقوله فيه (وعليه) أى يخرج على أنه يدعى من أعلى، ويوصف بنعوت الجلال وصفات الكبرياء (ما روى فى الحديث أن رجلا) وهو عمرو بن الشريد كما رواه أبو هريرة وعبد الله بن رواحة كما بينه الإمام فى مسنده بتخريج الحارثى وطلحة والبلخى والخوارزمى (أتى إلى النبى صلى الله عليه وسلم بأمة سوداء فقال: وجب على عتق رقبة مؤمنة) قال إن أمى هلكت وأمرت أن أعتق عنها رقبة مؤمنة، ولا أملك إلا هذه وهى جارية سوداء أعجمية لاتدرى ما الصلاة (أفتجزينى هذه؟) عما لزم بالوصية كما فى مصنف الحافظ عبد الرزاق، وليس فى الروايات الصحيحة أنها كانت خرساء كما قيل (فقال لها النبى صلى الله عليه وسلم: أمؤمنة أنت؟ قالت نعم، فقال النبى عليه الصلاة والسلام أين الله؟) سائلا عن المنزلة والعلو على العباد علو القهر والغلبة، ومشيراً أنه إذا دعاه العباد استقبلوا السماء دون ظاهره من الجهة، لكن لما كان التنزيه عن الجهة مما يقصر عنه عقول العامة فضلا عن النساء حتى يكاد يجزم بنفى ماليس فى الجهة كان الأقرب إلى إصلاحهم، والأليق بدعوتهم إلى الحق ما يكون ظاهرا فى الجهة، كما فى شرح المقاصد (فأشارت إلى السماء) إشارة إلى أعلى المنازل كما يقال فلان فى السماء أى رفيع القدر جدا كما فى التقديس للرازى (فقال: أعتقها

---

(١) سورة الذاريات آية ٢٢.

(٢) ساقط من نسخة الدار رقم ٢٢٤.

(٣) عبارة الخيرية ونسخة الدار رقم ٢٢٤ غير ذلك، وإليك نصها:
[الذى أراده الشارع منها].

فإنها مؤمنة) واكتفى عليه الصلاة والسلام بتلك الإشارة لقصور عقل الأمة وقلة فهمها كما فى كتاب التقديس للرازى وغيره .

فأشار إلى الجواب بأن السؤال والتقرير لا يدلان على المكان بالجهة لمنع البراهين اليقينية عن حقيقة الأينية . وفيه إشارات :

الأولى : أنه حديث متفق على صحته كما ذكره السبكى فى شرح عقيدة ابن منصور ، وإليه أشار بالتخريج والتأويل دون التضعيف، وقد خرّجه مالك والبخارى ومسلم وأبو داود والنسائى عن معاوية بن الحكم وإن كان بسبب آخر ، وأبو نعيم فى المعرفة عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه .

الثانية : أنه مؤول لمخالفته القواطع العقليات والنقليات ، إذ لا يتجاوز عن الظاهر إلا لضرورة مخالفة قطعى منهما ، فإن حجج الله تعالى تتعاضد ولا تتضادّ كما فى البرهان الساطع ، وإليه أشار بتخريج الحديث المذكور وتأويله .

الثالثة : أنه يختار التأويل فيما دعت إليه الحاجة لخلل فى فهم العوام ، سيما إذا كان قريباً مفهوماً فى التخاطب ، ولا يسترسل التأويل مطلقاً ، وإليه أشار أيضاً بتخريج الحديث المذكور وتأويله على الوجه المفهوم فى التخاطب بعد منع استرسال التأويل .

ونسبه إلى المعتزلة ، واختاره الإمام أحمد بن حنبل ، فأوّل ثلاثة أحاديث من أمثاله بعد ما منع السؤال عنه كما ذكره الغزالى فى المنقذ ، واختاره صاحب الكفاية نور الدين البخارى ، وصاحب التسديد والمسايرة كما مر .

قال فى الكفاية : والبحث عن تأويل المتشابهات على وجه يليق بذات الله وصفاته ، بشرط أن لا يخرج عن مقتضى اللفظ لغة ، ولا يقطع القول بكونه مراد الله هو طريق المحققين من أصحابنا .

ولعل أول من فتح هذا الباب على أولى الألباب الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى على ما أشار إليه فى كتاب العالم .

الرابعة : أنه عليه الصلاة والسلام أراد امتحانها ، هل تقرّ بأن الخالق الفعال المتعالى هو الله الذى إذا دعاه الداعى استقبل السماء ، كما دل السؤال والتقرير كما فى شرح مسلم

للنووى ، وإليه أشار بترتيب التخريج على أنه يدعى من أعلى لا من أسفل .

الخامسة : أنها كانت أعجمية لا تقدر أن تفصح عما فى ضميرها من اعتقاد التوحيد بالعبارة فتعرف بالإشارة أن معبودها إله السماء ، فإنهم كانوا يسمون الله إله السماء كما دل السؤال والاكتفاء بتلك الإشارة كما فى الكفاية لنور الدين البخارى .

وإليه أشار ببيان كونها أمة سوداء ، وسؤال الرجل عن الأجزاء ، وفرّع عليه ببيان حكم المخالفة فيه ، تشييداً لقواعد التنزيه ، وتنبيهاً على استلزام نسبة النقص فى القول بالتحيز والتشبيه .

فقال فيه (فمن قال لا أعرف ربى أفى السماء أم فى الأرض فهو كافر) لكونه قائلا باختصاص البارى بجهة وحيز وكل ماهو مختص بالجهة والحيز فإنه محتاج محدث بالضرورة فهو قول بالنقص الصريح فى حقه تعالى (كذا من قال إنه على العرش ولا أدرى العرش أفى السماء أم فى الأرض) لاستلزامه القول باختصاصه تعالى بالجهة والحيز والنقص الصريح فى شأنه سيما فى القول بالكون فى الأرض ونفى العلوّ عنه تعالى بل نفى ذات الإله المنزه عن التحيز ومشابهة الأشياء [وفيه إشارات :

الأولى] : أن القائل بالجسمية والجهة منكر وجود موجود سوى الأشياء التى يمكن الإشارة إليها حسا ، فنهم منكرون لذات الإله المنزه عن ذلك ، فلزمهم الكفر لامحالة .

[وإليه أشار بالحكم بالكفر] بخلاف المعتزلة ومن يحذو حذوهم فى إنكار الصفات فإنهم يثبتون موجوداً وراء هذه الأشياء التى يشار إليها حساً إلا أنهم يخالفون فى صفاته كما ذكره الإمام الرازى فى كتاب التقديس .

[الثانية : إكفار من أطلق التشبيه والتحيز ، وإليه أشار بالحكم المذكور لمن أطلقه] واختاره الإمام الأشعرى فقال فى النوادر : من اعتقد أن الله جسم فهو غير عارف بربه ، وإنه كافر به كما فى شرح الإرشاد لأبى قاسم الأنصارى ، وفى الخلاصة أن المشبّة إذا قال له تعالى يد ورجل كما للعباد فهو كافر .

[الثالثة : عدم إكفار] من قال هو جسم [متحيز] لا كالأجسام [المتحيزة] (١) كما

---

(١) ما بين الحواصر ساقط من نسخة الدار « ا » رقم ٢٢٤ .

ذهب إليه محمد بن الهيصم [و بعض الحنابلة و إليه أشار بعدم التعرض له فى المقام][1] فهو مبتدع فى إطلاق الجسم وليس بكافر لرفعه إيهام النقصان بقوله لا كالأجسام، وقيل يكفر بمجرد الإطلاق كما فى باب الإمامة من فتح القدير ، وقد أطلق فى الخانية والمحيط عدم جواز الاقتداء بالمشبه .

الرابعة : الرد على من أنكر إكفار المشبه مطلقا ذهابا إلى أن القائل بأنه جسم غالط فيه غير كافر لأنه لايطرد قوله بموجبه كما اختاره الباقلانى كما فى شرح الإرشاد ، واختاره الآمدى فى الأبكار ، فقال فى خاتمته : إنما يلزم التكفير أن لو قال إنه جسم كالأجسام وليس كذلك بل ناقض كلامه فى فصل التنزيه منه ومن المنائح حيث قال فيه :

ومن وصفه تعالى بكونه جسما : منهم من قال إنه جسم أى موجود لا كالأجسام كبعض الكرّامية ، ومنهم من قال إنه على صورة شاب أمرد ، ومنهم من قال على صورة شيخ أشمط ، وكل ذلك كفر وجهل بالرب ونسبة للنقص الصريح إليه ، تعالى عن ذلك علوّا كبيرا .

فصــــل

فى تحقيق الرؤية

(قال فى الوصية والفقه الأكبر : ولقاء الله تعالى) أى كونه مرئيا (لأهل الجنة) زيادة فى إكرامهم فيها (حق) أى ثابت بالدلائل القطعيات من بيّنات الآيات ، ومشهورات الروايات واقع (بلا كيفية) أى ملابساً لعدم الكيفيات المعتبرة فى رؤية الأجسام والأعراض لما سيأتى من البيان (ولا تشبيه) له تعالى بشيء من المخلوقات (ولا جهة) له ولا تحيز فى شيء من الجهات ، وفيه إشارات :

الأولى : أنه تعالى يرى بلا تشبيه لعباده فى الجنة بخلق قوة الإدراك فى الباصرة من غير تحيز ومقابلة ولا مواجهة ولا مسامتة .

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار رقم ٢٢٤ .

الثانية : إمكان ذلك وثبوته بالآيات والأحاديث المشهورة [وإليه أشار بالحق في مقام الاستدلال وهى كثيرة] .

منها قوله تعالى حكاية عن موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام : « رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَـٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي[1] » وقوله تعالى : « وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ . إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ[2] » وقوله تعالى: « لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ[3] » . روى أبو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : الحسنى الجنة ، والزيادة النظر إلى وجه الله تعالى .

ومنها مارواه عبدالله بن عمر رضى الله تعالى عنهما ، عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « إِنَّ أَكْرَمَ أَهْلِ الْجَنَّةِ عَلَى اللهِ مَنْ يَنْظُرُ إِلَى وَجْهِهِ غُدْوَةً وَعَشِيَّةً ، ثم قرأ : وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ . إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ » وغير ذلك كما سيأتى .

الثالثة : الرد على فرق المبتدعة كالمشبهة والكرامية النافيــة للرؤية [بلا مكان ولا جهة والمعتزلة والنجارية والخوارج النافية] لمطلق الرؤية .

ولا نزاع لهم فى إمكان الانكشاف التام العلمى ، ولا لنا فى امتناع ارتسام الصورة ، أواتصال الشعاع ، أوحالة مستلزمة لذلك .

بل النزاع فى أنا إذا نظرنا إلى البيدز ، فلنا حالة إدراكية نسميها الرؤية مغايرة لما إذا أغمضنا العين وإن كان ذلك انكشافا جليا ، فهل يحصل للعباد بالنسبة إلى الله تعالى تلك الحالة وإن لم يكن هناك مقابلة ؟ [كما فى شرح المقاصد وغيره[4]] .

وإليه أشار بقوله : (يراه المؤمنون وهم فى الجنة) دون المرئى تعالى (بأعين رؤوسهم) لا ببصائرهم فقط لعدم النزاع فيه .

الرابعة : أن المراد بنفى الكيفية والجهة خلوّ تلك الرؤية عن الشرائط والكيفيات المعتبرة فى رؤية الأجسام والأعراض مع سلامة الحاسة وكون المرئى بحيث يمكن رؤيته من المقابلة وعدم القرب القريب ، والبعد البعيد ، واللطافة والصغر والحجاب — لا بمعنى خلوّ الرؤية أوالرائى والمرئى عن جميع الحالات والصفات على مايفهم أرباب الجهالات ، فيعترضون

---

(١) سورة الأعراف آية ١٤٣ (٢) سورة القيامة آية ٢٢ ، ٢٣ (٣) سورة يونس آية ٢٦

(٤) مابين الحواصر ساقط من نسخة الدار رقم ٢٣٤ .

بأن الرؤية فعل من أفعال العبد ، أو كسب من أكسابه ، فبالضرورة يكون واقعاً بصفة من الصفات ، وكذا المرئى بحاسة العين لابد أن يكون له حال أو كيفية من الكيفيات كما فى شرح المقاصد ، وإليه أشار بالاكتفاء بقوله فيه (ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة) ولا قرب ولا بعد ولا حجاب ولامقابلة ، فإن تلك الشروط مبنية على الاستقراء ، ولا يقاس أمر الآخرة بأمر الدنيا كما فى التعديل .

فأشار بإضافة اللقاء إليه تعالى والبيان بما بعده إلى أن المراد من الرؤية أن يحصل انكشاف للعباد بالنسبة إلى ذاته المخصوصة سبحانه ، ويجرى مجرى الانكشاف الحاصل عند إبصار الألوان والأضواء .

والانكشاف يجب أن يكون على وفق المكشوف ، فإن كان المكشوف مخصوصاً بالجهة والحيز ، وجب أن يكون الانكشاف كذلك ، وإن كان المكشوف منزها عن الجهة والحيز ، وجب أن يكون انكشافه منزهاً عن [الحيز[1]] والجهة كما فى الأربعين للرازى .

هذا ، والآية الأولى[2] تدل على إمكان رؤيته .

وذلك أن موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام طلب الرؤية ولم يكن عابثاً ولاجاهلا ، والله علقها على استقرار الجبل وهو ممكن فى نفسه .

وما يقال على الأول أنه إنما طلب العلم الضرورى أو رؤية آية ، ولو سلم فلقومه ولزيادة الطمأنينة بتعاضد العقل والسمع ، ولو سلم فالجهل بمسألة الرؤية لايخل بالمعرفة ؛ فقد رد بأن «لن ترانى» نفى للرؤية لاللعلم ، أو رؤية الآية ، كيف والعلم حاصل؟ والآيات كثيرة ، والحاصل منها حينئذ إنما هو على تقدير الاندكاك دون الاستقرار .

والرؤية المقرونة بالنظر الموصول بإلى نص فى معناها .

والقوم إما مصدقون لموسى عليه الصلاة والسلام فيكفيهم إخباره بامتناع الرؤية أولا فلايفيد حكايته عن الله تعالى ، ولا يليق بالنبى صلى الله عليه وسلم تأخير رد الباطل كما فى طلب جعل الإله ، ولا طلب الدليل بهذا الطريق ، ولا الجهل فى الإلهيات بما يعرفه آحاد المعتزلة .

(١) مابين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار رقم ٢٢٤ .
(٢) هى قوله تعالى : « ربى أرنى أنظر إليك » كذا فى هامش « ب » .

وعلى الثانى أن المعلق عليه استقرار الجبل عقيب النظر وهو حالة اندكاك يستحيل فيها الاستقرار .

ورد بأنه ممكن ضرورة وإن لم يقع ليلزم وقوع الرؤية ، وإنما المستحيل اجتماعهما ، والآيات الأخر تدل على وقوع الرؤية .

إذ النظر الموصول بإلى إما بمعنى الرؤية ، أو ملزوم لها ، أو مجاز متعين فيها ، وكذا اللقاء بشهادة النقل والاستعمال والعرف .

وما يقال : إن « النظر » قد يكون بمعنى الانتظار و « إلى » قد تكون اسما بمعنى النعمة [1] .

والنظر قد يتصف بما لا يتصف به الرؤية كالشدة والازورار ونحوها [2] ، وقد يوجد بدونها مثل : نظرت إلى الهلال فلم أره ، وتقدير : إلى ثواب ربها ، احتمال ظاهر منقول ، فقد رد بأن الانتظار لا يلائم سوق الآية ولا يليق بدار الثواب ، وكون إلى ههنا حرفا ظاهر لم يعدل عنه السلف .

وجعل النظر الموصول بإلى للانتظار تعسف ، وكذا العدول عن الحقيقة أو المجاز المشهور إلى الحذف بلا قرينة معينة ، [كما فى المقاصد] ؛ وأما الأحاديث المشهورة الدالة على وقوع الرؤية : [فكثيرة أشهرها ما ذكره حيث] (قال فى رواية القاضى) ابن عبد الباقى (الأنصارى و) ابن عبد الله بن خسرو (البلخى) والقاضى أبى زكريا موسى (الحصكفى : حدثنى إسماعيل بن أبى خالد عن قيس بن أبى حازم البجلى) التابعى الجليل ، روى عن العشرة المبشرة (عن جرير بن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَا تَضَامُّونَ فِى رُؤْيَتِهِ) بفتح أوله وتشديد الميم وحذف إحدى التاءين : أى لا ينضم بعضكم إلى بعض فى وقت النظر لما ينوبه من المشقة بسبب الإشكال والاختفاء .

وفى رواية بضم أوله وتخفيف الميم من الضيم : أى لا يلحقكم فى رؤيته ضيم ومشقة ،

---

(١) وعليه « فالى » واحد الآلاء : أى النعم .

(٢) كالشزر ، والرضى ، والتجبر ، والذل ، والخشوع ، كذا فى المواقف .

ويعضدها رواية « لاتضارون » من المضارة بمعنى المضايقة : أي لاتضايقون في الرؤية غيركم بحيث تلحقون الضرر بهم ، بل يرى كل أحد كما ينبغي ، ففيه كشف عن وجه تشبيه الرؤية ، وأنها تقع على الانكشاف التام ، ودفع لإيهام تشبيه المرئي بالمرئي في المنام ، وهو حديث مشهور روى القدر المشترك منه سبعة وعشرون صحابيا[١] رواه أمير المؤمنين أبو بكر الصديق ، وعلي ، وعبد الله بن عمر ، وابن مسعود ، وابن عباس ، وأبيّ بن كعب ، ومعاذ ابن جبل ، وزيد بن ثابت ، وجرير بن عبد الله ، وأبو سعيد الخدري ، وأبو هريرة ، وأبو موسى الأشعري ، وأبو رزين لقيط العقيلي ، وجنادة بن أبي أمية ، وأنس بن مالك ، وصهيب بن سنان ، وحذيفة بن اليمان ، وعمار بن ياسر ، وأبو أمامة الباهلي ، وأبو بريدة ، وثوبان ، وعبد الله بن حارث الزبيدي ، وعبادة بن الصامت ، وفضالة بن عبيد ، وبريدة ، وعمارة بن رويبة الثقفي ، وعدي بن حاتم الطائي رضوان الله تعالى عليهم أجمعين [كما في شروح البخاري وروى عنهم ثمانية وعشرون[٢]] شيخاً بأكثر من ستين طريقاً[٣] .

(١) في نسخة الدار رقم ٢٢٤ «اثنان وعشرون صحابيا» .
(٢) ساقط من نسخة الدار رقم ٢٢٤ .
(٣) في نسخة الدار رقم ٢٢٤ بأكثر من سبعين طريقا .

رواه مالك وأحمد بن حنبل والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان رحمهم الله تعالى عن جرير بن عبد الله بهذا اللفظ ، ورواه البخاري وأحمد ومسلم عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة بلفظ «هل تضارون في القمر ليلة البدر؟ قالوا : لا ، قال فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا : لا ، قال فإنكم ترونه كذلك» ورواه الترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة بلفظ «هل تمارون في رؤية الشمس والقمر؟ كذلك لاتمارون في رؤية ربكم » ورواه الطبراني والدارقطني وابن عساكر عن أبي موسى الأشعري ، ورواه الدارمي والدارقطني والبيهقي وابن أبي شيبة وابن جريج وابن خزيمة وابن المنذر وابن منده واللالكائي وابن أبي عاصم وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبي بكر رضي الله عنه واللالكائي عن علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في تفسير قوله تعالى : «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة» . الحسنى : الجنة . والزيادة : النظر إلى وجه الله ، ورواه الخطيب البغدادي عن قيس بن أبي حازم عن أبي بكر رضي الله تعالى عنه ، وروى أحمد بن حنبل والترمذي وابن ماجه وابن حبان وابن خزيمة عن صهيب بن سنان عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تعالى : تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجينا من النار؟ فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم ، ثم قرأ: للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » وروى الطبراني والبيهقي وأبو نعيم واللالكائي ، وابن خزيمة ، والحكيم الترمذي ، والآجري حديث الرؤية بألفاظ متفقة المعاني عن ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأنس وعبادة بن الصامت وعمار بن ياسر وحذيفة وأبي أمامة الباهلي وبريدة وأبي سعيد وعبدالله بن حارث الزبيدي وأبي رزين لقيط العقيلي وأبي بريدة وثوبان وعمارة بن رويبة الثقفي وفضالة بن عبيد وجنادة بن أبي أمية .

ورواه أبو الشيخ والآجري عن عدي بن حاتم ، وروى الدارقطني في كتاب الرؤية عن أنس رضي الله عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : «يرى المؤمنون ربهم في كل جمعة ، ويراه المؤمنات يوم الفطر والنحر » .

ولما كان الأصوب فى هذه المسألة أن يتمسك بالدلائل السمعية لكونها أسرع فى إلزام المبتدعة ، ثم معارضة شبههم بالأدلة العقلية كما ذكره أبو منصور الماتريدى ، واختاره محققو الأشاعرة أشار الإمام فى المقام إلى مايثبت به المرام [من الدلائل السمعية[1]] وأشار إلى دفع شبه المبتدعة معارضة بما ثبت مما حاله حال الرؤية فى القرب والإقبال والمجاورة ، أو ردًّا المختلف إلى المختلف ، فإنه الطريقة المسلوكة للسلف دفعاً لما تمسك به المخالفون من وجوه :

الأول : أنه تعالى لو كان مرئيا لكان بالضرورة فى مقابلة ، فكان فى جهة جوهراً أوعرضًا فى مسافة من الرائى أومتصلا به .

---

(١) الكلام الذى هنا «أى بين الحاصرتين» متفق مع الخيرية ؛ وأما عبارة نسخة الدار «١» رقم ٣٢٤ فهى مخالفة لما هنا وإليك نصها : —

[أشار الإمام فى المقام إلى ما ثبت به المرام العقلى المشهور ، وهو أنا نرى الجواهر والأعراض ضرورة ووفاقا فلا بد لصحة رؤيتهما من علة مشتركة ، وهى : إما الوجود وهومشترك بينهما وبين الواجب فيلزم صحة رؤيته بورود المنع عليه ، إذ لايسلم وجوب تعليل الأحكام المشتركة بعلل مشتركة لجواز تعليل المشتركات بالمختلفات ، ولأنه منقوض بصحة المخلوقية والملموسية المشتركة بين الجواهر والأعراض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة ذلك فى الواجب تعالى وهو محال ، لأن الوجود عين الذات كما مر .

الثانية : أن فى الاكتفاء وعدم التعرض لرؤيته تعالى فى المنام إشارة لعدم ثبوته بقطعى يتوقف عليه الإثبات فى المقام ، واستحاله الإمام أبو منصور الماتريدى والقاضى أبو بكر الباقلانى ، واختاره المحققون متمسكين بأن المرئى فى المنام مثال ينزه عنه الصانع المتعال ، وجوزه بعض الأئمة كصاحب الكفاية والاعتماد بلا مثال ولا كيفية متمسكين بأن ما يقع فى الآخرة من المشاهدة جاز أن يقع فى المنام لبعض العباد بالمشاهدة الروحانية ، وبما روى الترمذى وأحمد بن حنبل والدارمى والطبرانى عن ابن عباس رضى الله عنهما ومعاذ ابن جبل وعبد الرحمن بن عائش عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « رأيت ربى فى المنام فى أحسن صورة فقال يامحمد : هل تدرى فيم يختصم الملأ الأعلى؟ » الحديث. قال الإمام ابن حجر الهيتمى فى شرح المشكاة : المراد بالصورة الصفة ، والمعنى فى أحسن إكرام ولطف ، وإن الرائى قد يرى فى النوم غير المتشكل متشكلا وعكسه ، وليس من خلل فى الرؤيا بل من أسباب مذكورة فى علم التعبير ولولاها لما افتقرت رؤيا الأنبياء إلى التعبير . قال الآمدى : الحق أنه لامانع من هذه الرؤيا ، وإن لم يكن رؤية حقيقية ، وفى شرح المقاصد أن الرؤيا فى المنام قد حكى القول بها عن كثير من السلف ، ولما لم يتعرض لها الإمام لعدم القاطع . قال الإمام قاضيخان : إن السكوت فيه حسن ؛ فالقول بأنه غير مستحسن ، غير مستحسن .

الثالثة : الخ اهـ .

الثانى : أن الرؤية إما باتصال شعاع العين بالمرئى أو بانطباع الشبح من المرئى فى حدقة الرائى على اختلاف المذهبين ، وكلاهما فى حق البارى تعالى ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته .
فأشار الإمام إلى جوابهما بالمعارضة بالمثل فى قوله (وقال فى الفقه الأكبر : وليس قرب الله تعالى) من المؤمنين كما دل قوله تعالى «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ»[1] ، (ولا بعده) من الكافرين كما دل قوله تعالى : «أَلَا بُعْدًا لِعَادٍ قَوْمِ هُودٍ»[2] (من طريق) [إرادة المعنى الحقيقى ؛ أى] (طول المسافة وقصرها) حتى يلزم التحيز والمقابلة والكون فى الجهة لتنزهه تعالى عن كل ذلك بدلالة البراهين القطعية ، (ولكن) على [تعيين المعنى المجازى ؛ أى] معنى الكرامة فى قربه تعالى من العباد لعدم ظهوره فى معنى الآية وفى قربه تعالى والقرب منه .

وما فى بعض النسخ إلا (على معنى الكرامة) مخالف للنسخ المعتمد عليها المشتهرة ، ولما سيأتى من العبارة (والهوان) والحقارة فى بعده من الكافرين (و) لكن (المطيع قريب منه تعالى) قربا حاصلا فى طاعته كما دل عليه قوله تعالى : «وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ»[3] (بلا كيف) أى بلا كيفيات معتبرة فى قرب الأجسام والأعراض (والعاصى بعيد منه) بالإسقاط عن درجة الأبرار (بلا كيف) [فأشار إلى المختار من تفويض تعيين المعنى المجازى إلى الله تعالى بقرينة نفى الكيفية كما مر تحقيقه] ، فكذا الرؤية فى ذلك ، فأشار إلى أن القرب والبعد منه تعالى بلا كيفية من المقابلة والمسافة والجهة ، فكذا الرؤية بمنع الكيفيات والشرائط واتصال الشعاع والانطباع ، فإن كل ذلك إنما هو فى الشاهد من الأجسام والأعراض لا الغائب .

أما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر ، وأما على تقدير اتفاقهما فلجواز أن يقع أفراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة كماهية القرب والبعد [وإلى أن أصل الرؤية وإن لم تكن من المتشابهات لكن وصفها منه كما فى شروح البزدوى[4]]

---

(١) سورة البقرة آية ١٨١ .
(٢) سورة هود آية : ٦٠ .
(٣) سورة العلق آية ١٩ .
(٤) قال : البزدوى فى الكشف « فى بحث المتشابه » [١ — ٥٨] مانصه : — « ومثاله إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار حقا فى الآخرة بنص القرآن بقوله : «وجوه يومئذ ناضرة : إلى ربها ناظرة» لأنه موجود بصفة الكمال ، وأن يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال ، والمؤمن لإكرامه بذلك أهل ، لكن إثبات الجهة ممتنع فصار بوصفه متشابها » . وكتب عليه شارحه المحقق عبد العزيز =

الثالث : أنه لو صحت رؤيته تعالى لدامت فى الجنة بل فى الدنيا والآخرة لتحقق الشرط الذى يعقل فى رؤيته من سلامة الحاسة ، ولكونه جائز الرؤية ، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار هائلة لا نراها ، لعدم خلق الله الرؤية ، أو لانتفاء شرط خاص لها وهو قطعى البطلان ، (و) أشار إلى جوابه فى قوله (القرب والإقبال يقع على المناجى) أى المتضرع إليه تعالى فى حال المناجاة كما دل صيغة الفاعل (وكذلك جواره تعالى فى الجنة) فى مقام القرب (والوقوف بين يديه) فى مقام المحاسبة (و) كذلك (الرؤية فى الآخرة بلا كيف) ولا مقابلة ، ولا تحيز فى جميع ذلك ، فأشار إلى أن القرب والإقبال يقع فى حال المناجاة بلا كيفية وكذا الجوار فى القربة والإجلال ، فكذلك الرؤية تقع فى الجنة بلا كيفية ولا تشبيه .

ولا تدوم فى جميع الأحوال فإنها نوع من الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء فيمن شاء ، فيخلقه فى عباده فى الجنة إكراما لهم ، ولا يخلقه فى الدنيا لكون رؤية الصانع تعالى مشروطة بزيادة قوة إدراكية فى الباصرة تخلق فى بعض الأزمان فى الجنة . وإليه أشار بقوله « فى الآخرة » .

ولا يلزم كون جبال شاهقة ، وبحار هائلة بحضرتنا ، ولا نراها للعلم الضرورى بانتفائها فى العادات وإن كان ثبوتها من الممكنات] وفيه إشارات :

الأولى : أن العدول عن الدليل العقلى المشهور بين الجمهور وهو أنا نرى الجواهر والأعراض ضرورة ووفاقا فلابد لصحة رؤيتهما من علة مشتركة .

وهى : إما الوجود أو الحدوث وهو عدمى لايصلح للعلية فتعين الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيلزم صحة رؤيته إلى ورود المنع عليه ، إذ لا يسلم وجوب تعليل الأحكام المشتركة بعلل مشتركة ؛ لجواز تعليل المشتركات بالمختلفات ولأنه منقوض بصحة المخلوقية

= البخارى فقال : « قوله لكن إثبات الجهة ممتنع ، لأن من شرط الرؤية فى الشاهد أن يكون المرئى فى جهة من الرائى ، وأن يكون مقابلا له ومحاذيا ، ويكون بينهما مسافة مقدرة لا فى غاية القرب ولا فى غاية البعد ، وكل ذلك على الله تعالى محال ، فصار إثبات الرؤية بوصفه ؛ أى بكيفيته متشابها أى بحيث لا يدرك بالعقل ، فنسلم ذلك إلى الله تعالى ولا نشتغل بالتأويل » اهـ المقصود منه .

والملموسية المشتركة بين الجواهر والأعراض ولا مشترك[1] بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة ذلك فى الواجب تعالى وهو محال، لأن الوجود عين الذات كما مر؛ [إلا أن يقال : إن متعلق الرؤية لايجوز أن يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية، بل يجب أن يكون مما يشتركان فيه للقطع بأنا قد نرى الشىء وندرك له هُوِيّةً ما من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والأعراض؛ ثم قد نفصله إلى ماله من تفاصيل الجوهر والعرض، وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لانعلمها عند ماسئلنا عنها، وإن استقصينا فى التأويل فنعلم أن مايتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لاالخصوصيات التى بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض.

وأن صحة المخلوقية والملموسية عبارة عن إمكان كون الشىء مخلوقا وملموساً، والإمكان من الاعتبارات العقلية التى لا تقتضى علة، إذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفى عند العدم كصحة الرؤية؛ وأن البناء على اشتراك الوجود إلزامى على القائل به.

وقال فى المواقف : مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الأشعرى أيضا.

والاتحاد الذى ادعاه أراد به أن الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان بأن يقوم إحداهما بالأخرى كالسواد بالجسم، فلا منافاة بين كون الموجود عين الماهية بالمعنى الذى صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات كلها.

والأكثرون توهموا أن ما نقل عنه من أن الوجود عين الماهية ينافى دعوى اشتراكه بين الموجودات؛ إذ يلزم منها كون الأشياء كلها متفقة بالحقيقة وهو لايقول به عاقل كما فى شرح التجريد للفاضل القوشجى[2]].

الثانية : أن عدم التعرض لرؤيته تعالى فى المنام لعدم ثبوته بقطعى يتوقف عليه الإثبات فى المقام [ولم يثبت عن الإمام ما نقل عنه من رؤيته البارى فى المنام[3]].

---

(١) أى : « مما يدرك » باللمس كالحرارة، والبرودة، هكذا وقعت هذه العبارة فى « خ » بعد قوله : « ولامشترك ».

(٣،٢) مابين الحاصرتين ساقط من « خ » وثابت فى : « ز، ع ».

واستحاله الإمام أبو منصور الماتريدى ؛ والقاضى أبو بكر الباقلانى ، واختاره المحققون متمسكين بأن المرئى فى المنام مثال يُنَزَّه عنه الصانع المتعال .

وجوّزه بعض الأئمة كصاحب الكفاية والاعتماد بلا مثال ولا كيفية حقيقية ، متمسكين بأن مايقع فى الآخرة من المشاهدة جاز أن يقع فى المنام لبعض العباد بالمشاهدة الروحانية ؛ وبما روى الترمذى ، وأحمد بن حنبل ، والدارمى ، والطبرانى ، رحمهم الله تعالى عن ابن عباس ، ومعاذ بن جبل ، وعبد الرحمن بن عائش رضى الله تعالى عنهم عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « رَأَيْتُ رَبِّى فِى مَنَامِى فِى أَحْسَنِ صُورَةٍ ، فَقَالَ : يَا مُحَمَّدُ هَلْ تَدْرِى فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى » الحديث .

قال الإمام ابن حجر الهيتمى فى شرح المشكاة : المراد بالصورة الصفة والمعنى فى أحسن إكرام ولطف ، وإن الرائى قد يرى فى النوم غير المتشكل متشكلا وعكسه ، وليس من خلل فى الرؤيا ولا فى الرائى ، بل من أسباب مذكورة فى علم التعبير ولولاها لما افتقرت رؤيا الأنبياء إلى التعبير ، قال الآمدى : الحق أنه لامانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤية حقيقية .

وفى شرح المقاصد أن الرؤية فى المنام قد حكى القول بها عن كثير من السلف .

ولما لم يتعرض له الإمام لعدم القاطع فى طرفى المقام — قال الإمام قاضيخان : إن السكوت فيه حسن ، فالقول بأنه غير مستحسن غير مستحسن .

الثالثة : أنه اكتفى الإمام بدفع شبههم العقلية عن دفع متمسكاتهم السمعية لظهور اندفاعها عند تحقيق الأدلة وما تمسكوا به منها وجوه :

الأول : قوله تعالى : « لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ[1] » ، فإن إدراك البصر هو الرؤية أو لازمها وقد نفى على سبيل العموم ، لأن اللائق بالمقام والشائع فى الاستعمال فى مثله عموم السلب باسناد النفى إلى الكل لاسلب العموم بنفى الإسناد إلى الكل ؛ ثم سوق الكلام للتمدح بذلك فيكون نقيضه نقيصة فيمتنع .

وأجيب بأنه لو سلم العموم فى الأشخاص والأوقات ، فإدراك البصر رؤية على وجه

(١) سورة الأنعام آية ١٠٣ .

الإحاطة بجوانب المرئى وانطباع الشبح فى العين لما فى اللفظ من معنى النيل والوصول أخذا من قولك : أدركتُ فلانا إذا لحقته ، فلا يلزم من نفيه نفى الرؤية ؛ ولا كونها نقصا لتمتنع ؛ بل ربما يلزم جوازها ليكون نفى إدراك البصر مدحا كما فى المتعزز بحجاب الكبرياء لا كالمعدوم أو كالأصوات والروائح والطعوم .

الثانى : قوله تعالى : « لَنْ تَرَانِي[1] » ولن للتأبيد أو للتأكيد فى المستقبل ، وحيث لايراه موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام لايراه غيره بالإجماع . وأجيب بأن التأبيد لم يثبت عن الثقات والتأكيد لايقتضى عموم الأوقات .

الثالث : قوله تعالى : « وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ[2] » الآية سيقت لنفى التكليم بالرؤية ونزلت حين قالوا للنبى صلى الله عليه وسلم : « ألا تكلم الله وتنظر إليه كموسى عليه الصلاة والسلام » فدلت على إثبات التكليم ونفى الرؤية .

وأجيب بمنع ذلك بل هو بيان أنواع التكليم ولو كان فى الوحى نفى الرؤية لكان من وراء حجاب مستدركا إذ لامعنى له سوى عدم الرؤية كما فى المقاصد .

الرابع : أنه تعالى لم يذكر سؤال الرؤية ، إلا وقد استعظمه واستنكره حتى سماه ظلما وعتوا .

وأجيب بأن ذلك لتعنتهم وعنادهم [[3] كما دل عليه قوله تعالى : « لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ[4] »] ولهذا استعظم إنزال الملائكة والكتاب مع إمكانه ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

---

(١) سورة الأعراف آية ١٤٣ .

(٢) سورة الشورى آية ٥١ .

(٣) مابين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار « ١ » رقم ٢٢٤ .

(٤) سورة الفرقان آية ٢١ .

الباب الثالث

(في) بيان (الصفات الفعلية[1])

أي التي هي منشأ الأفعال ومبدأ لإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود الراجعة إلى التكوين العام (وما يرجع إليها) من أفعاله « المتعلقة » بأمر الدنيا — كخلق الأعمال، وتدبير نظام العالم بإرسال الأنبياء ونصب الإمام « والمتعلقة » بأمر الآخرة كالإعادة، والإثابة، والمعاقبة، وسائر السمعيات الراجعة إلى التكوين المخصوص، وإليه أشار بقوله: (قال في الفقه الأكبر: فالفعلية) أي الصفات التي هي منشأ الأعمال (التخليق) أي التكوين المخصوص بإيجاد الأشياء على تقدير واستواء، وبإبداعها من غير أصل ولا احتذاء.

فبالمعنى الأول قوله تعالى: « إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ[2] » وبالمعنى الثاني قوله تعالى: « خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ[3] ».

---

(١) اعلم أن الصفات ضربان: صفات الذات، وصفات الفعل.
والفرق بينهما أن كل ماوصف الله تعالى به ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات: كالقدرة، والعلم، والعزة، والعظمة.
وكل ماوصف الله تعالى به ويجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الفعل: كالرأفة، والرحمة، والسخط، والغضب.
والفرق بين الصفة والاسم أن الصفة عبارة عن مجرد العلم والقدرة بدون الذات، والاسم عبارة عن الذات.
وقد اختلف فيها: — فقال الأشعري: صفات الذات؟ كالحياة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة قديمة قائمة بذاته تعالى، وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته تعالى.
وفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل بجواز السلب وعدمه إلا أنه لايستلزم سلبه نقيضة، ووافقه الماتريدي إلا في صفات الأفعال فإنها عنده قديمة قائمة بالذات، وعليه تتفرع مسألة التكوين.

(٢) سورة القمر آية ٤٩.

(٣) سورة إبراهيم آية ١٩.
و « النحل » ٣.
و « الزمر » ٥.
و « التغابن » ٣.

و إيثاره على الخالق لأظهريته فى ذلك وشيوع استعمال الخالق بمعنى المخلوق (والإنشاء) أى التكوين المخصوص بإيجاد الشىء وترتيبه ؛ وعليـــه قوله تعالى : « هُوَ الَّذِى أَنشَأَكُم[1] » ، (والإبداع) أى التكوين المخصوص بإيجاد الشىء بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان كما فى المفردات وعليه قوله تعالى : « بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ[2] » أى مبدعهما (والصنع) أى التكوين المخصوص بإيجاد الشىء على الإجادة والإتقان وعليه قوله تعالى : « صُنْعَ اللهِ الَّذِى أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ[3] » (وغير ذلك) من الإحياء والإماتة والترزيق والتصوير والإعادة[4] ونحوها مما ورد فى النصوص القطعية والأحاديث المشهورة من الأسماء والصفات المشتقة المسندة إليه تعالى [وفيه إشارات :

الأولى : أن صفة الفعل حقيقية وليست عبارة عن تعلق القدرة والإرادة و إليه أشار بالسوق مساق تلك الصفات بقوله : « والفعل صفته فى الأزل » .

الثانية : أن صفات الأفعال من التخليق والإنشاء والإبداع وغير ذلك[5]] راجعة إلى صفة أزلية قائمة بالذات هى الفعل ، والتكوين العام بمعنى — مبدإ الإضافة التى هى إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود لا صفات متعددة كما ذهب إليه البعض ولا عين الإضافة كما ظن .

و إليه أشار الإمام بعنوان الصفة الفعلية وفيما بعد بقوله : « والفعل صفته فى الأزل » فإن عدم كون الإخراج صفة أزلية حقيقية من مسلّمات العقول .

و إليه أشار الإمام أبومنصور الماتريدى بقوله : إذا أطلق الوصف له تعالى بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به فى الأزل فيوصف به لمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق كما فى البرهان الساطع .

---

(١) سورة الملك آية ٢٣ .
(٢) سورة البقرة « ١١٧ .
و « الأنعام « ١٠١ .
(٣) سورة النمل « ٨٨ .
(٤) فى « ح » ونسخة الدار « ١ » رقم ٢٢٤ (والفعل) .
(٥) مابين الحاصرتين ساقط من «ح» ونسخة الدار « ١ » رقم ٢٢٤ .

والإمام أبو الحسن الرُّسْتُغْفَنِي فى الإرشاد بقوله : طريق التكوين طريق[1] الصفات والأفعال الواقعة بالصفات تتراخى عن الصفات كالقدرة والكلام .

والإمام أبو المعين النسفى فى التبصرة بقوله : إن الخالق وصف لله تعالى إجماعا ، فلا بد من وجود معنى يكون به خالقا ويتصف به كسائر الصفات .

والإمام عطاء بن على الجوزجانى فى شرح الفقه الأبسط بقوله : لو لم يكن تعالى خالقا قبل الخلق ثم أحدث الخلق : أى صفة بها الخلق لخلق به بطل تلك الصفة عند فراغه من الخلق ، فيلزم العجز ومحاية الحوادث .

وصرح به العلامة صدر الشريعة فى التعديل بقوله : صفات الأفعال ليست نفس الأفعال بل منشأها ، فالصفات قديمة والأفعال حادثة .

وهو مختار عبد الله بن سعيد القطان فى الرحمة والكرم والرضا كما فى شرح المقاصد ، والحارث المحاسبى كما فى معالم السنن للخطابى .

فبعض مشايخنا كصاحب التبصرة والتلخيص والإرشاد وإن تسامحوا فى تعريف التكوين بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود كما هو دأبهم من عدم الالتفات إلى جوانب التعريفات بعد الاهتمام بتحقيق المرام ، فقد نبهوا على المراد فى المقام من مبدإ الإخراج المذكور ببيان القيام بذاته تعالى كسائر صفاته سيما الكلام .

الثالثة : الرد على المعتزلة النافين لمغايرة التخليق المخلوق متمسكين بأن التخليق لو كان غير المخلوق ، فإن كان قديما لزم قدم العالم ، وإن كان حادثا افتقر إلى خلق آخر وتسلسل كما فى الصحائف .

الرابعة : الرد على من أرجع الصفات الفعلية إلى الاعتبارية[2]] كالأشاعرة الذاهبين إلى أن التكوين وسائر صفات الأفعال ليست صفات حقيقية ، بل أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس مغايراً المفعول فى الخارج .

---

(١) هكذا فى «خ» ونسخة الدار رقم ٣٢٤ ، وفى «ع ، ز» «طريق التكوين وطريق الصفات» .

(٢) مابين الحاصرتين ليس في «ب ، ط» .

فالتكوين عين المكوَّن — متمسكين بأن مبدأ الإخراج من العدم إلى الوجود ليس غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك المقترنة بإرادته ، فإن القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة : أي إنما تؤثر في الفعل ويجب صدور الأثر عنه عند انضمام الإرادة .

وأما بالنظر إلى نفسها وعدم اقترانها بالإرادة المرجحة لأحد طرفي الفعل والترك فلا يكون إلا جائز التأثير فلهذا لايلزم وجود جميع المقدورات كما في شرح المقاصد .

وأشار الإمام إلى الاستدلال على المرام مضمنا للجواب عما تمسك به المخالفون بوجهين:

الأول ما أشار إليه بقوله في الفقه الأكبر: (والله تعالى لم يزل خالقا) أي متصفا بمدلول هذا الاسم المتعلق على وجه التأثير : فلا يرد الاعتراض بالوصف بنحو الموجود والواجب ، وإليه أشار صاحب التلويح بتخصيص البيان بالمصادر المتعدية — في بيان المعنى المصدرى ، والحاصل بالمصدر[1] [(بتخليقه) أي بسبب قيام التخليق الذى هو مبدؤه بذاته تعالى في الأزل ، لأن الوصف بذلك المشتق يدل على قيام مايلزم لمبدئه من الأمور الثابتة بالاتفاق على ماصرحوا به في إثبات الصفات الذاتية .

] وهو غير القدرة فإن التخليق يتوقف على القدرة والقدرة غير متوقفة على التخليق فيتغايران كما في الصحائف ، وإليه أشار بقوله[2]] (والتخليق) أي مبدأ الإيجاد في الخارج (صفته في الأزل) ، [أي صفة مستقلة مغايرة للقدرة كما هو المتبادر ، فأشار إلى أنه[3]] لو لم يكن متصفا به في الأزل لمعنى قائم بذاته تعالى قبل وجود الخلق كما دل الوصف به واتصف به لوجود المخلوق صارت الصفة حادثة له بالمخلوق فكان القول بتعرّيه عنها في الأزل وحدوثها بحدوث المخلوق قولا بقيام النقص والحاجة إلى ما يتحقق به ذلك : والقديم يتعالى عن ذلك وصرح به في التأويلات الماتريدية ، والإرشاد ، والتبصرة النسفية ، والبرهان لأبي شجاع الناصرى ؛ وفيه إشارات :

الأولى : أن ذلك المبدأ المدلول [هو — المعنى الذى نجده في الفاعل وبه يمتاز عن

---

(١) مابين الحاصرتين ثابت في «ب ، ط ، خ» وساقط من « ز ، ع ، ا » .

(٢) مابين الحاصرتين عبارة « ز ، ع » وعبارة « ب ، ط » بعد قوله : «الذاتية » كما مر دون الأمور الاعتبارية كتعلق القدرة والإرادة كما قالوا في الأفعال ، ولذا قال : والتخليق الخ .

(٣) مابين الحاصرتين ساقط من «خ» ونسخة الدار رقم ٣٢٤ .

غيره ويرتبط بالمفعول ويؤثر في إيجاده بالفعل في الوقت المراد وإليه أشار بقوله :«والتخليق صفته في الأزل » بل هذا المعنى يعم الموجب أيضا — لاصلاحية التأثير الراجعة إلى القدرة كما ظن ، لأن تعلقها على وجه صحة التأثير في الايجاد والترك دون التأثير بالفعل .

الثانية : أن ذلك المدلول[1]] بالمشتقات يرجع إلى مطلق الفعل المعبر عنه بالتكوين وإليه أشار بتعقيب قوله (وفاعلا) أى متصفا (بفعله) أى بسبب قيام الفعل بمعنى مبدأ الايجاد بذاته [كما دل قوله تعالى : « فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ[2] »] فإن إطلاق الفعل على نفس الصفة شائع بينهم ؛ [فالفعل حقيقة عرفية فيما به الفعل، كما أن التكوين حقيقة فيما به التكوّن كما في الحواشي الكمالية للنسفية[3]] وقد بينه قوله (والفعل صفته في الأزل) فأشار إلى أن اختلاف أسمائه باختلاف التعلقات ، فمن حيث التعلق بحصول المخلوقات تخليق وبحصول الأرزاق ترزيق وبحصول الصور تصوير إلى غير ذلك من الصفات [واختاره جمهور الماتريدية كما في شرح التعديل لدلالة المشتقات فيها على أصل الفعل العام للمتعلقات دون سائر الصفات .

الثالثة : الجواب بمنع إرجاعه إلى تعلق القدرة المقارنة للارادة حيث وصف به في الأزل وقيد بتعلق الإرادة ودل على الايجاد في الوقت المراد ، فهوغير تعلق القدرة المقارنة بالإرادة ؛ إذ لاتعلق بالفعل في الأزل ، وقد وصف به فيه وغير القدرة لأن تعلقها بصحة التأثير والترك دون التأثير بالإيجاد البتة في الوقت المراد ، وإنما عبر عنه بالتكوين[4]] أخذا من قوله تعالى : «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ[5] » كما في التسديد [وإليه أشار بقوله : « وفاعلا بفعله والفعل صفته في الأزل » .

وبيانه أنه تعالى وصف ذاته بأنه فعال لما يريد[6]] وعبر عن تكوينه الأشياء بأن يقول « كن » وهو مجاز عن سرعة الايجاد عند الجمهور منا ، دالّ على إيجاده تعالى الأشياء

---

(١) ليس في « ط ، ب » ، « خ » .
(٢) سورة البروج آية ١٦ .
(٣،٤) مابين الحاصرتين ساقط من « ا ، ب ، خ ، ط » .
(٥) سورة يس آية ٨٢ .
(٦) مابين الحاصرتين ساقط من «خ» ونسخة الدار رقم ٢٢٤ .

وتكوينه عند تعلق إرادته بلا تراخ ولا تعذر ، وليس بمعنى تعلق القدرة المقارنة بالإرادة لأنه علق على الإرادة : أى تعلقها المدلول بقوله تعالى « لِمَا يُرِيدُ » وقوله « إِذَا أَرَادَ شَيْئًا » فدل على أنه غيره لأن المعلق غير المعلق عليه بالضرورة ، [ودل على الوجود والتأثير فى الأزل] ورتب عليه الوجود المدلول بقوله : « فيكون » [فى الثانى] .

فدل على أنه غير تعلق القدرة لأن تعلقها بصحة وجود المقدور دون الوجود . [ودل الوصف بالمشتق على قيام أمر حقيق بالموصوف فثبت قيام أمر لازم لمبدئه وكونه صفة له أزلية ، والأمر يرجع إلى تعلق القدرة المقارنة بالارادة ، إذ لاتعلق بالفعل فى الأزل ، ولأنه إبطال لدلالة تلك المشتقات بالكلية .

قال فى المعارف شرح الصحائف : فإن قلت : لم لا يكفى القدرة والإرادة فى وجود الأشياء فما الحاجة إلى صفة أخرى ؟ قلت : لا خفاء أن القدرة والإرادة بدون التأثير لا يكفيان فى وجود الأثر ، والتأثير بصفة التكوين .

واعترض الإمام الرازى : بأن صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز ؛ أى جاز أن تتعلق بالتأثير وجاز أن لاتتعلق ؛ وصفة التخليق إن كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم أن يكون الله تعالى موجباً لا مختاراً ، وهو محال .

والجواب أن تأثير صفة الخلق فى المخلوق على سبيل الوجوب على معنى أنه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق ، وإلا يلزم العجز ؛ وأما تعلقها باختياره وهو المراد بالحصول على سبيل الجواز لأنه متى شاء خلق ؛ ومتى شاء لم يخلق والقدرة بعكس ذلك إذ تأثيرها على سبيل الجواز ؛ وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب .

فللخلق جهتان جهة الإيجاب ، وجهة الجواز ، ولايلزم من إيجابه كون الله تعالى موجباً لما علمت ولا من جهة جوازه بالتفسير المذكور كونه قدرة لما بينا أن جهة جوازه غير جهة جوازها[1]] .

وقال فى التبصرة وذلك يلزم الإمام الأشعرى وجمهور أصحابه القائلين : بأنه تكوين بالكلام النفسى ، وأمر بالوجود للأشياء عند تعلق الإرادة ، وفرقهم بين التكوين

---

(١) مابين الحواصر ساقط من الخيرية ونسخة الدار رقم ٣٢٤ .

و بين سائر الصفات الثابتة بدلالة المشتقات بالقول باستقلالها و إرجاع التكوين إلى تعلق القدرة والإرادة تحكم وتناقض ومثله فى مواضع من الكفاية والتسديد والاعتماد .

والثانى : ما أشار إليه بقوله فيه (فكان الله خالقا قبل أن يخلق) الموجودات (ورازقا قبل أن يرزق) ذوى الحياة [لخلق المخلوقات ورزقها فى الوقت الذى تعلق به تلك الصفة فيه ، وليست هى القدرة ، لأنه كان قادراً على خلق الشموس والأقمار فى هذا العالم لكنه ما خلقها ، فالقدرة حاصلة دون التخليق فهما متغايران كما فى الصحائف وإليه أشار بقوله[1]] (وفعله) أى مبدؤه (صفته) القائمة به تعالى (فى الأزل) ، فأشار إلى أن صفة الفعل لو لم تكن مستقلة بل راجعة إلى تعلق القدرة والارادة وعينَ المكوَّن فى التحقق [لزم إخلاء المشتق عن الدلالة على ثبوت المبدإ ، والخلوُّ عن صفة كمال و إليه أشار بقوله : « وفعله صفته فى الأزل » واستغناء الحوادث عن التكوين ـ بل المكوِّن ، فإنه إذا كان عين المكون لزم استغناؤه عن المكون لامحالة كما فى الحواشى البحرأباديه[2]] وإليه أشار بقوله (والفاعل) أى المكون للموجودات (هو الله) الواجب المتعال المتصف بصفات الكمال ، فلو لم يكن الفعل والتكوين صفة حقيقية له لزم خلوه عن صفة كمال و إخلاء المشتق الدال عليه : أواستغناء الحادث المحال؛ فالمراد بالفاعل [من شأنه أن يوجد الشىء ألبتة فى وقت أراد أن يوجده فيه كما أشير إليه فى التعديل؛ دون من صدرمنه الفعل لعدم استقامة الحصر عليه ، لأن الكاسب أيضا يوصف بالفاعل على الحقيقة عند أهل السنة كما سيصرح به[3]] ثم أشار إلى مغايرته للمكوَّن بقوله (وفعل الله) أى مبدأ فعله المدلول بالمشتقات (غير مخلوق) لما يلزمه مما ذكر من المحالات دون نفس الفعل والتأثير لأنه ليس متعلق الخلق والإيجاد فى الخارج فلا يفيد نفيه بل لايصح ، ففيه أيضا إشارة

---

(١) ليس فى « ط ، ب » .

(٢) مابين الحاصرتين عبارة « ز ، ع » وخالفتهما « ا » ، وإليك عبارتها : —
[كما قالوا لزم إخلاء تلك المشتقات عن الدلالة على لازم مبادئها من الأمور الثابتات وإخلاء الواجب تعالى عن تلك الصفات وألا يرجح عدم استغناء الحوادث عن الإحداث ، والكل من اللوازم باطل وإليه أشار بقوله] اهـ .

(٣) مابين الحاصرتين عبارة « ز ، ع » وفى نسخة الدار رقم ٢٢٤ غير ذلك ، وإليك عبارتها :
[فالمراد بالفاعل المتصف بالأزل بالصفة التى بها يوجد الفعل دون من صدر عنه ذلك لعدم استقامة الحصر فى البيان ودون من صدر منه الفعل على الحقيقة لأنه خلاف المذهب كما سيأتى] اهـ .

إلى أن التكوين القائم به تعالى ليس نفس التأثير والإخراج من العدم إلى الوجود بل مبدأ التأثير فى ذلك وليس نفس المكوّن فى التحقق والتعقل ، [وإلى أن صفة التخليق غير المخلوق ، لأنا نقول وجد هذا المخلوق لأن الله خلقه فيعلل وجوده بتخليق الله إياه ، فلو كان التخليق عين المخلوق لكان قولنا وجد لأن الله خلقه جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك باطل كما فى شرح الصحائف .

وإلى أن إيجاده المكوّنات بتكوينه ليس على الإيجاب بالذات لقدرته على الترك كما مر ؛ فى التعديل أن المراد بإيجاده الشىء ألبتة أنه لاتردد فى أن الفاعل يفعل مع قدرته على الترك ؛ فتميز عن القدرة إذ هى لاتوجب الجزم تميزا لايلزم منه الإيجاب بالذات لتوسط الفعل الاختيارى وهو الإيجاد وقت كذا وإليه أشار[1]] بقوله (والمفعول مخلوق) محدث مسبوق بالعدم ، فهو مغاير لفعله وتكوينه فى التعقل والتحقق وصادر عنه تعالى بالاختيار كما هو المتبادر من الخلق ، وكل ذلك أشير إليه فى مواضع من الإرشاد والتبصرة والتعديل والتسديد . [وفيه إشارات :

الأولى : الجواب بمنع كون الفعل والتكوين راجعا إلى القدرة المقارنة بالإرادة وإليه أشار ببيان كون فعله تعالى صفة مستقلة أزلية فإنهما قديمتان قد أوجبهما الذات فهما مما لو كانتا كافيتين لوجود المقدور بلا احتياج إلى إيجاد اختيارى لزم قدم الحوادث كما فى التعديل وإليه أشار بقوله «والفاعل هو الله والمفعول مخلوق[2]»] .

الثانية : أن مأخذ الاشتقاق الذى هو المعنى المصدرى من الأمر الموجود المعبر عنه بالحاصل بالمصدر ، وأن مرجع هذه الصفات الفعلية ليس من الأمور الاعتبارية مثل الحدوث والإمكان بل من الأمور الثابتة فى الأعيان كالصفات الذاتية ، وإليه أشار [بقوله وفعله صفته فى الأزل وبينه[3]] الإمام الماتريدى فى التأويلات حيث قرر الاستدلال

---

(١) ليس فى « ط ، ب ، خ » .

(٢) مابين الحاصرتين عبارة « ز ، غ » وليس فى « ا ، ب ، ط » وإليك عبارة « ا ، خ » : [فقد أشاروا إلى أخذ الاشتقاق فى كل دليل وإن لم يصرحوا به فى بعض الأدلة تنبيها على كونه مفروغا عنه ، وإلى ظهور المطلوب بقيام الدلائل المستقلة على كل مقدمة من مقدمات دليله ، فليس كل ماذكروه مستقلا لإثبات أصل المطلوب] اه .

(٣) مابين الحاصرتين ساقط من « ا » .

بأنه تعالى تمدح فى كلامه الأزلى بالأسماء التى يشتق منها صفات الأفعال كما تمدح بالأسماء التى يشتق منها صفات الذات حيث قال : «هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ[١]» الآية إلى آخر ما مر من البيان .

[الثالثة[٢]] : الرد على من زعم أن التكوين حادث وأنه عين المكوّن بحسب التحقق فى الخارج كالمعتزلة والأشعرية .

[الرابعة[٣]] : الرد على من زعم أنه حادث وقائم به تعالى كالكرّامية وهشام من المعتزلة .

[الخامسة[٤]] : الرد على من زعم أنه حادث لا فى محل كبشر بن المعتمر وابن الراوندى .

[السادسة[٥]] : الرد على من زعم أن محله الأثر كالعلاّف من المعتزلة وإلى ذلك كله أشار بقوله صفته فى الأزل .

[السابعة[٦]] : أن ذلك المبدأ قديم يتجدد تعلقه بوجود الشئ فى وقت أراد أن يوجده فيه [وإليه أشار بقوله وفعل الله غير مخلوق والمفعول مخلوق ؛ أى موجَد بعد العدم بالاختيار[٧]] فلا يلزم قدم المكوّن كما ظنه المخالفون ، ولا يلزم كون الإيجاد قديما وأثره حادثا كجرح سرَى بعد مدة ، إذ لا يصح أن يقال : إنزال القرآن ليلة القدر قديم ، ولأن فعل المختار لا يكون قديما ، فالمنشأ قديم وتأثيره حادث كما فى التعديل ، وإنما ذكره بعض مشايخنا فى رد قول المخالفين : إنه لا يعقل من التكوين إلا الإيجاد ، ولو كان أزليا لزم أزلية المكونات كما صرح به فى التبصرة ، والتلخيص ، والكفاية ، والتسديد ؛ بناء على أنه لما لم يكن هو وصفاته زمانيا كان نسبة ذاته وصفاته إلى جميع الأزمنة سواء ؛ فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلولة له صادرة منه ، كلٌّ فى وقته ؛ فهو من باب المجازاة .

---

(١) سورة الحشر آية ٢٤ (٢) فى نسخة « ا ، ب ، خ ، ط » « الأولى » .

(٣،٤،٥) هذه المسائل الثلاث جعلت فى « ا ، ب ، خ ، ط » « الثانية » .

(٦) فى « ا ، ب ، خ ، ط » « الثالثة » .

(٧) مابين الحاصرتين ساقط من « ا ، ب ، خ ، ط »

وبيان ثبوت المطلوب على تقدير تسليم بعض المقدمات لإفادته فى الإلزاميات ، وإلا فليس هو مذهب أئمتنا الأثبات كما ظنّ من قصر النظر على ظاهر الكلمات .

فالحاصل[1] أن التكوين ليس بمعنى التأثير بل صفة حقيقية بها التأثير والإيجاب ألبتة عند تعلق الإرادة والاختيار، كما دل الصفات المشتقات ، وإليه أشار بالصفة الأزلية ، وعدم المخلوقية والمغايرة المخلوق فى المآل .

فإذا أحطت بفحوى المقال عرفت اندفاع وجوه من الدفع والإشكال عُدتْ صعابا فى ظاهر الحال :

الأول : ماقيل نقول لهم : إن عنيتم نفس مؤثرية المقدور فهى صفة نسبية والنسب لاتوجد إلا مع المتنسبين ، فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين ، وإن عنيتم به صفة مؤثرة فى صحة وجود الأثر نهى عين القدرة ، وإن عنيتم به أمراً ثالثاً فبينوه .

الثانى : ما قيل أنه لايعقل من التكوين إلا الإحداث ، وإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الأزلى ، ولا خفاء فى أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر ؛ فلا يكون موجوداً عينياً ثابتاً فى الأزل ، وأنه لو كان أزليا لزم أزلية المكوّنات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الأثر ، وأنهم أطبقوا على إثبات أزليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكوّن وسكتوا عما هو أصل الباب ، أعنى مغايرته للقدرة من حيث تعلقها بأحد طرفى الفعل والترك واقترانها بإرادته .

الثالث : ماقيل اغتراراً بذلك : أن ما ذكروه لا ينفى ماقاله الأشاعرة من أنه على تفاصيله ليس سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص ، ولا يوجب كونه صفة أخرى لاترجع إلى القدرة المتعلقة والإرادة المتعلقة ، ولا يلزم من دليل لهم ذلك ، بل فى كلام أبى حنيفة رحمه الله تعالى مايفيد أن ذلك على مافهم الأشاعرة على مانقله الطحاوى بقوله : « له معنى الربوبية ولا مربوب ، ومعنى الخالقية ولا مخلوق » كما أنه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم ، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ؛ ذلك بأنه على كل شئ قدير .

(١) فى « ا ، ب ، خ ، ط » « الرابعة » .

فإنه تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق بسبب قيام قدرته عليه فى الأزل انتهى، بل هو مع مابعده من قوله : وكل شىء إليه فقير وكل أمر عليه يسير، تعليل و بيان لكونه تعالى موصوفا [بصفات الأفعال الدالة على الكمال ، و بصفات الذات من كونه موصوفا[1]] بالقدم بلا ابتداء ، والدوام بلا انتهاء ، أو كونه حيًا لايموت ، ولا يتطرقه الفناء ، قيوما لاينام، مريداً كامل الإرادة بحيث لايكون إلامايريد ، قادراً كامل القدرة بحيث لايعجزه شىء من المقدورات ، فإنه على كل شىء قدير ، مفتقر إليه كل شىء فى التكوين والإبقاء ، وقديم مستغن عن الحاجة كال الاستغناء ، فلفظة ذلك إشارة إلى كل ذلك كما صرح به فى شرحه القاضى أبو حفص الغزنوى ، والإمام أبو شجاع الناصرى .

الرابع : ماقيل أن الاستدلال بالآية لايطابق المرام لأنه حينئذ يعود إلى صفة الكلام ولايثبت صفة أخرى ، وأن دلالة الاشتقاق فى الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ؛ ولا نسلم أن التأثير والإيجاد كذلك بل هو معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر فلا يكون إلا فيما لايزال ، ولا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والإرادة .

الخامس : ما قيل أن القدرة لاتأثير لها فى كون المقدور فى نفسه ممكن الوجود ، لأن الإمكان للممكن بالذات ، وما يكون بالذات لا يكون بالغير ، بل القدرة صفة مؤثرة فى وجود المقدور ، والتكوين هو تعلق القدرة بالمقدور حال إرادة إيجاده .

السادس : ماقيل أن التمدح بذلك كالتمدح بقوله تعالى : « يُسَبِّحُ لَهُ مَافِى السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضِ[2] » وقوله : « وَهُوَ الَّذِى فِى السَّمَاءِ إِلٰهٌ وَفِى الْأَرْضِ إِلٰهٌ[3] » أى معبود ، ولاشك أن ذلك الفعل إنما يكون فيما لايزال لافى الأزل ، والإخبار عن الشىء فى الأزل لا يقتضى ثبوته فيه ، كذلك الأرض والسماء ، نعم هو فى الأزل بحيث يحصل له هذه التعلقات والإضافات فيما لايزال لما له من صفات الكمال ، وإن النقص إنما هو فى يصح اتصافه به فى الأزل ، ولا نسلم أن التكوين والإيجاد بالفعل كذلك ، نعم هو فى الأزل قادر عليه .

السابع : ماقيل إنما يثبت بالدليل أن مبدأ التأثير بالنسبة إلى مقدور الواجب نفس

---

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار «ا» رقم ٢٢٤ .
(٢) سورة الحشر آية ٢٤ (٣) سورة الزخرف آية ٨٤

القدرة والإرادة ، وبالنسبة إلى صفاته نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات فلا يكون التكوين صفة أخرى .

الثامن : ماقيل أنه إن أريد بمبدإ الاشتقاق المعنى المصدرى فسلم أن ثبوت المشتق للشئ لايتصور بدون المبدإ لكنه ليس بحقيق ؛ وإن أريد به الصفة الحقيقية فممنوع ، وكون المعنى المصدرى مستلزما لذلك إنما هو فى الشاهد ، وليس الأمر كذلك فى الغائب وإنه منقوض بمثل : الواجب والموجود ، وإن أريد الثبوت بمعنى الاتصاف به فغير مفيد .

وقد عرفت أن القول بأن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمى إيجابا له ، وإذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك ؛ فهو أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس أمراً محققاً [مغايراً المفعول فى الخارج ليس تحقيقا[1]] فى المقام بل غاية تصحيح للقول بعينية التكوين للمكوّن وتقريب له إلى الأفهام صرح به صاحب التعديل فى شرحه .

فصـــل

فى خصوصيات التكوين

قدّم منها : التفضل والإنعام: فى الدارين بالتوفيق للأصلح فى الدنيا والدين، والتوفيق للطاعات والإثابة عليها : والعدل: بالخذلان ، وعدم التوفيق لذلك لسوء الاختيار، وبالمعاقبة على المعاصى (قال فى الفقه الأكبر : والله تعالى متفضل) أى محسن فى الدارين بوجوه الإنعام بدلالة الإطلاق كالتوفيق للأصلح ، والطاعات واللطف والإثابة بالزيادة على ما يستحق العباد من الكرامات من غير وجوب شئ من ذلك عليه تعالى بل من فضله وإحسانه (على من شاء من (عباده) فإن الفضل هو الزيادة عن الاقتصاد ، وكل عطية لا تلزم من يعطى كما فى المفردات (وعادل) أى معاقب بما لايزيد على المعاصى التى اختاروها من الجزاء

(١) مابين الحاصرتين ساقط من « ا ، ب ، ج ، ط » وثابت فى « ز ، ع » .

بلا وجوب العقاب عليه تعالى لعدم الفاصل (على) من شاء من (عباده) العاصين أى عامل بعدله فى بعضهم كما دل عليه التقابل، فإن العدل هو المساواة فى المكافأة كما فى المفردات وبينه بقوله (يعطى) من النعم فى الدارين كما دل الإطلاق (أضعاف مايستوجب العبد) أى يستحقه بالطاعات بمعنى الترتب على الأعمال والتروك، وملاءمة الإضافة إليهما فى مجارى العقول والعادات كما دل قوله (تفضلا منه تعالى) وإحسانا على العبد بالزيادة على مايستحقه، فيعطى حالا ومآلا فوق ما يستحقه العبد من فضله تعالى كما دل الصيغة المطلقة، فأشار إلى أن طاعات العبد وإن كثرت لاتفى بشكر بعض ما أنعم الله تعالى عليه فى وقت، فكيف يستحق عوضا عنها فى الآخرة فضلا عن الوجوب وتصور الظلم أو البخل فى تركه؟ (وقد يعاقب العبد على الذنب) كبيرة كان أو صغيرة كما دل الإطلاق (عدلا منه) على سوء اختياره واقترافه من غير وجوب عليه كما بينه بقوله (وقد يعفو) ويترك عقوبة الجرم[1] فيهما بالتوبة وبدونها كما دل الإطلاق (فضلا منه) وإحسانا، فأشار إلى أن اللطف والتوفيق وإثابة المطيع فضل منه، وعقاب العاصى عدل منه تعالى من غير وجوب شئ من ذلك عليه، فقد ترك العقاب فضلا منه تعالى، وإلى الأخذ من قوله تعالى: « إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ[2] » وقوله: « مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا، وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ[3] » أى بنقص ثواب، أو زيادة عقاب، وفيه إشارات إلى مسائل:

الأولى: عدم وجوب رعاية اللطف، أى ما يختار المكلف عنده الطاعة أو يحصلها، أو يقرب منها كالأرزاق والآجال، والقوى والآلات، ونصب الأدلة بمعنى وجوب أقصى اللطف فى ذلك كله كما قالت المعتزلة.

وعدم وجوب العوض الخالى عن التعظيم على الآلام، كما زعموا من قبح تركه لكونه ظلما.

الثانية: عدم وجوب اخترام المعصوم أو التائب إن علم الله فسقه لو أبقاه بناء على أن فى تركه تفويتا للغرض بعد حصوله وهو قبيح كما زعمه بعضهم.

---

(١) فى نسخة العروسى ونسخة الزكية « المحرم ».

(٢) سورة البقرة آية ٢٤٣ (٣) سورة الأنعام آية ١٦٠.

الثالثة : عدم وجوب رعاية الأصلح للعباد عليه تعالى ـ فى الأمور الدينية والدنيوية بمعنى الأوفق للحكمة كما زعمته المعتزلة البغدادية ـ أوفى الدينية بمعنى الأنفع فى باب الدين كما زعمت المعتزلة البصرية ، بمعنى: كون تركه نقصاً ينزه عنه تعالى ، قياساً على أن الحكيم إذا أمر بالطاعة وقدر على إعطاء مايوصل المأمور إليها ولم يفعل عُدّ من زمرة البخلاء ، وأن منع اللطف نقض للغرض من الأمر وهو قبيح يجب تركه .

الرابعة : عدم وجوب إثابة المطيع والتعظيم[1] كما زعمت المعتزلة البصرية .

الخامسة : عدم وجوب عقاب العاصى عليه تعالى كما زعم جميع المعتزلة تمسكا ـ بأن إلزام المشاقّ من التكاليف بدون منفعة تقابلها ظلم ، وإنه منزه عنه فلا بد من الثواب ، وسبب وجوب الفعل إنما هو دفع المضرة ، وإلا لوجب جميع الطاعات ، فيلزم استحقاق العقاب على تركه ليحسن الإيجاب ، وإن عدم وجوبهما يفضى إلى التوانى فى الطاعات والاجتراء على المعاصى ، لأن النفس لاتميل إلى الطاعات المخالفة لهواها إلا بعد القطع بلذات ترتب عليها ، ولا تنزجر عن الشهوات إلا مع القطع بآلام تترتب عليهما ـ وبأن الآيات والأحاديث كثرت فى تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء ، فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب .

وأشار الإمام إلى إثبات المرام ، والجواب عن شبه المخالفين فى المقام بوجوه :

الأول : ما أشار إليه بقوله فى الفقه الأكبر (و) الله (يهدى) أى يخلق الاهتداء من الإيمان والطاعة كما دل الإطلاق فى (من يشاء) الله هدايته من عباده لحسن اختياره (فضلا منه) وإحساناً عليه بتوفيقه لذلك وتيسير أسبابه ، من غير وجوب رعاية الأصلح واللطف عليه (ويضل) أى يخلق الضلالة من الكفر والمعصية كما دل الإطلاق فى (من يشاء) الله ضلالته من عباده لقبح اختياره (عدلا منه) ومجازاة على سوء اختياره من غير وجوب العقاب عليه تعالى ، وبَيّن كونه عدلا منه على عبده مجازاة على سوء اختياره مع

(١) « هكذا فى : ع ، خ ، ز ، ا ، ب ، ط » .

إلزام المخالفين فيه بما اعترفوا به بقوله (وإضلاله) للعبد يلزمه (خذلانه)، [فهو تفسير باللازم؛ لأن الإضلال بمعنى خلق الضلالة عند أهل السنة كما أشار إليه في «فصل خلق الأعمال» حيث قال في قوله تعالى: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ[1]» فما بقي في العالم شيء إلا وهو داخل فيه، وصرح به في شرح المقاصد وغيره، ويلزمه الخذلان؛ وبمعنى الخذلان عند المعتزلة كما في الكشاف والتبصرة[2]]، (وتفسير الخذلان) اتفاقا كما هو المتبادر (أن لايوفق العبد) ولا يهيئ له أسباب الخير ولا يعينه (على مارضاه عنه) لاختيار العبد ضد مارضاه (وهو) أي عدم التوفيق على ما يرضاه عن العبد من الطاعة لسوء اختياره (عدل منه تعالى) اتفاقا.

فإضلاله المستلزم خذلانه عدل منه تعالى على العبد جزاء لسوء اختياره (وهو) أي العدل كما ثبت بالنصوص منه تعالى (عقوبة المخذول) أي عقابه (على) قدر ما اكتسبه المخذول من (المعصية) سواء كان اكتسابه بالجوارح أو القلب كالعزم على المعصية كما دل الإطلاق، فإنه يؤاخذ به عند عامة السلف كما قال الباقلاني والقاضي عياض لقوله تعالى: «وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ[3]» كما في فتح الباري وغيره، وفي شرح البخاري للكرماني، وفي الآية دليل لما عليه الجمهور أن أفعال القلب إذا استقرت يؤاخذ بها، وقوله عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا ما لم يتكلموا ويعملوا به» محمول على ما إذا لم يستقر، وذلك معفوٌّ عنه بالاتفاق، لأنه لا يمكن الانفكاك عنه خلاف الاستقرار.

فأشار إلى منع وجوب اللطف، ورعاية الأصلح للعباد عليه تعالى مستنداً بأنه لو وجب عليه لما خلق الضلالة في أحد منهم، ولما وجد كافر وفاسق ومبتلى حيث لا يوجد فيهم أقصى اللطف وقد قالوا بإيجابه، فلا يندفع بأن الكل لايخلو عن لطف يتفاوت بالنسبة إليهم، وإليه أشار بقوله: «ويضل من يشاء عدلا منه»، وإلى منع وجوب عقاب العاصي عليه تعالى فإنه إن أريد بالواجب مالابد من فعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف فهو مضادٌّ لتمكنه من الترك فلا يكون مختاراً، تعالى عن ذلك، وإليه أشار بتعليق الهداية والإضلال بمشيئته تعالى؛

---

(١) سورة القمر آية ٤٩ (٢) مابين القوسين ساقط من «ا، ب، خ، ط».

(٣) سورة البقرة آية ٢٢٥.

وإن أريد أنه يفعله ألبتة ولا يتركه وإن كان جائزاً فى نفسه كما فى العاديات على ما اختاره متأخرو المعتزلة فهو مجرد تسمية مع اجتراء على ما يوهم النقص عليه تعالى ، وإلى أنهم مناقضون فى إيجاب الأصلح وغاية مقدور الألطاف ، والقول بالعدل فى ترك التوفيق ومنع الألطاف فهو آكد إلزام خفى بيانه على أقوام ، وفيه إشارات :

الأولى : أن القبح إنما هو فى اختيار المعصية والضلالة دون خلقها بل هو من العدل والجازاة ، وإليه أشار بقوله : وهو عقوبة المخذول على المعصية .

الثانية : أن بين التوفيق والخذلان تقابل العدم والملكة ، وإليه أشار بالتفسير وحمله على التفسير باللازم ، وجَعْلُ التقابل التضاد كما ظن غفول عن المذهب ، إذ ليس الخذلان عند الإمام بمعنى خلق القدرة على المعصية كما قاله الرُّسْتُغْفَنِي ومن تبعه منا ، وإمام الحرمين ومن تبعه من الأشاعرة ؛ لأن القدرة صالحة للضدين على البدل عنده كما يأتى فهو بمعنى عدم التوفيق والإعانة على الطاعة وترك العبد مع نفسه كما فى المسايرة .

الثالثة : أن مشيئته تعالى للهداية ليست إلجاء وجبراً ، بل فضل وإحسان منه تعالى ، وإليه أشار بقوله : « وَيَهْدِى مَنْ يَشَاء[1] » فضلا منه أى لا إلجاء وجبراً كما زعمه المعتزلة فى المشيئة ، وخصصوها بالطاعة لأدائه إلى خلق الإيمان والكفر على الجبر كما فى الإرشاد للرُّسْتُغْفَنِى ، ولكونه صرفا عن الظاهر بلا دليل .

الرابعة : أن هدايته تعالى للعبد بخلق الاهتداء فيه ، وهو لازم الدلالة الموصلة لمن تعلق به المشيئة ، وإليه أشار بقوله : « وَيَهْدِى مَنْ يَشَاء » ، وحملهم الهداية على بيان طريق الحق أو الإرشاد إلى طريق الجنة فى الآخرة يردّه ورود الهداية فى النصوص القطعية مقيدة بالمشيئة ، فإن البيان عام للكل لا يقبل التقييد ، وإرشاد طريق الجنة فى الآخرة عندهم ليس لغير المطيعين والتائبين وفى حقهم أمر متحتم غير مقيد بالمشيئة كما فى التبصرة .

الخامسة : أن إضلاله تعالى للعبد خلقه الضلالة فيه عدلا منه على سوء اختياره وإليه أشار بقوله : « وَيُضِلُّ مَنْ يَشَاء ، عدلا منه » .

وحملهم الإضلال على الوجدان ضالا أو التسمية به أو الهلاك أو العذاب يرده التقييد فيها بالمشيئة إذ لا معنى لتقييد ذلك بها كما فى شرح المقاصد .

---

(١) سورة فاطر آية ٨ .

وحملهم إياه على منع الألطاف بأنها لاتجدى ، أوالإسناد المجازى يرده عدم المعنى فى تقييده بالمشيئة لتحتمه مع العلم بعدم الجدوى ، و إنه مناقض لأصولهم ، وكيف يتصور فى علام الغيوب أن يفعل فعلا كالإنذار ، والتمكين على الطاعة يعلم قطعاً أنه لا يجدى بل يحصل ضده ؟ .

والعجب من المعتزلة كيف لايعدون ذلك عبثاً كما فى شرح المقاصد ؟ و يرده عدم تعذر الحقيقة ، بل كثير من النصوص يشهد للمتأمل بأن إضافة الهداية والإضلال إلى الله ليست إلا بطريق الحقيقة كما فى التبصرة وشرح المقاصد ، فليس لهم حمل النصوص المفيدة للهداية على إرشاد طريق الجنة فى الآخرة ولا حملها ، وحمل إسناد الإضلال مطلقاً على التجوّز كما ظن ، نعم قد يسند الهداية إلى القرآن والرسل ، والإضلال إلى الأصنام والشياطين على مجاز التسبب مع القرائن كما يأتى :

الثانى : أشار إليه بقوله (وقال فى الفقه الأبسط : والله الغنى لايطلب عن احتياج) فإنه الغنى عن العالمين (من العباد شيئاً) من الطاعات لغرض وحاجة ، ولا فى بشكر نعمه الطاعات القولية والفعلية والمالية (إنما هم يطلبون منه الخير) لاحتياجهم إليه تعالى ، فكما أن الغنى لازم ذاته لايفارقه ، كذلك الاحتياج للعباد إلى ما عنده من الخير .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن إلزام التكاليف الشاقة على العباد ليس للاحتياج بل لفضله تعالى على العباد ، و إليه أشار بتقييد نفى الطلب بالاحتياج ، مشيراً إلى أن الطلب منهم ليحصل لهم تطويع النفس الأبية عن الانقياد ، وتجريدها عن الشهوات النفسانية ، ليفوزوا بالسعادات الأبدية كما أشير إليه بقوله تعالى : « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ[1] » كما فى شرح النونية .

الثانية : أن تعليل الإيجاب بالمنفعة ورفع الضرر مبنى على كون أفعاله تعالى وأحكامه معللة بالأغراض وهو فاسد لاستلزام كونها علة لعلية الفاعلية والاحتياج إليها فى العلية ، والله الغنى عن العالمين ، و إليه أشار بقوله « إنما هم يطلبون منه » .

الثالثة : أن العبادة حق الله على العباد شكراً للنعم والألطاف ، فلا تكون الألطاف

---

(١) سورة البقرة آية ١٨٣ .

واجبة عليه تعالى ، و إليه أشار باقتباس الحديث المشهور عن معاذ ؛ وحذيفة بن اليمان ؛ وأنس ؛ وأبى هريرة رضى الله عنهم بتخريج البخارى وأحمد بن حنبل والبزار وابن عساكر رحمهم الله تعالى بقوله (وَحَقَّ اللهِ عَلَيْهِمْ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا) لأن نعمة الوجود والسلامة وما يترتب عليها من النعم المترادفة العامة الشاملة لأصناف اللطف ، والأصلح سبب لإيجاب الشكر بالتوحيد والعبادة ، فهى حق واجب لله فى ذمم الناس لا انفكاك لهم عن أدائه ، والخروج عن عهدته كما يشعر به الحق ، ولو وجب عليه تعالى اللطف للعباد ورعاية الأصلح لهم لما وجب على العباد شكره لكونه أداء للواجب عليه ، كمن يؤدى ديناً لازما عليه وهو باطل اتفاقا (فإذا فعلوا ذلك) المذكور من التوحيد والعبادة (فحقهم) أى الثابت لهم (عليه) بمقتضى وعده من فضله (أن يغفر لهم) لقوله سبحانه وتعالى « إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ[1] » وقوله : « إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ[2] » (ويثيبهم عليه) أى على ذلك المذكور بمقتضى الوعد بقوله تعالى « إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا[3] » وأمثاله ، وفيه إشارات :

الأولى : أن شمول الوعد للطاعات والوعيد للمعاصى وغلبة ظن الوفاء بهما يكفى فى الترغيب والترهيب ، ومجرد جواز الترك غير قادح ، و إليه أشار بقوله : « فإذا فعلوا ذلك فحقهم عليه أن يغفر لهم ويثيبهم عليه » مع أن الثابت بالنصوص الوقوع وهو لا يستلزم الوجوب عليه تعالى فنعمل بمقتضى النصوص الواردة فى ثواب المطيع ، ونقول بوقوعه لمن عمل بها ، لما أن الخلف فى الوعد نقص يجب تنزيه الشارع عنه . وأما النصوص الواردة فى عقاب العاصى فنعمل بموجبها ، ونقول بوقوعه فيمن تعلق إرادته ومشيئته بعقابه لئلا يتعطل قوله تعالى : « إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ[4] » فلا يلزم وجوب الثواب والعقاب ، ولا الخلف فى الوعد ولا الوعيد كما فى شرح النونية وسيأتى تفصيله .

الثانية : أن الأعمال لو كانت سببا موجبا للإثابة والعقاب لما تخلف واللازم باطل لثبوت العفو والمغفرة فى البعض كما فى التوبة اتفاقا وثبوت الهدم والإحباط عمن عاش على

(١) سورة هود عليه السلام آية ١١٤
(٢) سورة النساء آية ٣١ .
(٣) سورة الكهف آية ٣٠
(٤) سورة النساء آية ٤٨ .

الكفر ثم آمن أو على الإيمان ثم كفر ، واشتراطُ الموت على ذلك للاستحقاق يبطل الاستحقاق أصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحققه كما فى شرح المقاصد وإليه أشار بقوله فختم عليه أن يغفر لهم .

الثالثة : منعه للنص الدالّ على تكفير الصغائر بالعبادات وعلى ما لا تستلزمها الأعمال من المغفرة لعدم استلزامها بالإيجاب وفاقا فهو محض فضله ، فكيف يتصور الظلم أو البخل فى حقه؟.

(و) الثالث : ما (قال فى رواية محمد رحمه الله تعالى) وفى مسند الحارثى والخوارزمى ، (قال عطاء بن أبى رباح) المكى القرشى سمع ابن عباس وابن عمر وأبا هريرة وأبا سعيد الخدرى وجابرا رضى الله تعالى عنهم ؛ روى عنه الجماعة كما فى تاريخ البخارى وهو من شيوخ الإمام قال فى حقه : ما رأيت أفضل منه كما فى الميزان للذهبى ، ولذا نقل عنه هذا البرهان (لو عذب الله أهل سمواته) الملائكة المطيعين فى جميع ما يؤمرون (وأهل أرضه) من المطيعين والعاصين أجمعين كما دلت الإضافة حيث لا عهد (لعذبهم وهو غير ظالم لهم) فى ذلك ولا واضع للشىء فى غير موضعه بخلوّه عن عاقبة حميدة (أليس دلهم على الطاعة) بالآيات التكوينية والتنزيلية (وألهمهم إياها) بتركيب العقول والإقدار على الاستدلال وكشف حسن الطاعة على قلوبهم (وصبرهم عليها) بتوفيقهم للطاعة وتوطين قلوبهم عليها المشار إليه بإنزال السكينة (أما هذه) الأمور (نعم) جليلة وإحسانات موصلة إلى جزيل الكرامات (أنعم الله بها عليهم؟) من غير سبق لاستحقاقهم ومن غير وجوب عليه تعالى اتفاقا (فلو طالبهم بشكر هذه النعم) الواجب عليهم بإطباق العقل والنقل (ما قدروا عليه وقصّروا) .

وفيه إشارة إلى أن كل ما يفعله العبد من الطاعات لا يكافىء نعمة حياته المقارنة لها ولا نعمة إقداره إياه على أدائها وغيرها من النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة أفعال العباد وقلتها بالنسبة إليها ، قال تعالى : « وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا[1] » ، [فكيف يستحق عوضا عنها فى الآخرة فضلا عن الوجوب وتصور الظلم أو البخل فى تركه[2]] ، (وكان له أن يعذبهم بتقصير الشكر وهو غير ظالم لهم) فأشار إلى منع الظلم أو البخل

---

(١) سورة ابراهيم آية ٣٤، وسورة النحل آية ١٨ . (٢) مابين الحاصرتين ساقط من الخيرية .

فى منع اللطف والأصلح والعوض فإنه كان عدلا منـه ومجازاة على التقصير فى واجب الشكر لاظلما أو بخلا أو نقضا للغرض كما زعموا ، وفيه إشارات :

الأولى : [أنه تعالى لو منع الـكفار بعض المصالح والألطاف لزم ترك الواجب والظلم على أصلهم ، ويجب حينئذ سلب القدرة عنهم رأسا لـكونه أصلح لهم بل عدم إبقائهم إلى بلوغهم ؛ والواقع خلافه وإليه أشار بقوله : «أليس دلهم على الطاعة وألهمهم إياها وصبرهم عليها[1] » ، [ومنه أخـذ الأشعرى إلزام أستاذه الجبائى ، فقال له لو أن صبيا مات فرأى منزلة رفيعة لبالغ مسلم ، فقال يا رب لِمَ لَمْ تدم حياتى حتى أبلغ فأجتهد مثله ؟ قال يقول الله تعالى له لقد علمت أنك لو بلغت فـكان الأصلح لك الموت فى الصبا ، قال : فينادى الـكفار من دركات لظى : يا إلهنا لما علمت أنا إذا بلغنا عصينا فهلا أمتنا فى الصبا، فانقطع الجبائى ، فتاب الأشعرى عن الاعتزال كما فى المسايرة .

وهو أظهر مما فى المواقف وغيره أنه ناظره فى ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيراً وألزمه فى قول العاصى يارب لِمَ لَمْ تمتنى صغيرا ؟ لئلا أعصى لك أمراً فلا أدخل النار لما يتخيل أن لهم دفع الإلزام به بأن إماتته للصغير فى صغره للعلم بأنه لو بلغ لـكفر وأضل غيره فإماتته لمصلحة الغير سيما إذا كان الغير كثيرا لظهور رجحانه وليس فى إبقاء العاصى ذلك كما تصدى أبو الحسين لدفع الإلزام به عن شيخه الجبائى بعد أربعة أدوار أو أكثر لـكنه تحكم كما فى التفسير الـكبير ويلزمهم منع النفع عمن لاجناية له لإصلاح غيره وهو ظلم عندهم فإن مذهبهم وجوب الأصلح بالنسبة إلى الشخص لابالنسبة إلى الـكل من حيث الـكل كما ذهب إليه الفلاسفة فى نظام العالم كما فى شرح العضدية وغيره ، وأنه لومنعه لذلك ، فـكيف لم يُمِت قبل البلوغ فرعون ، وزردشت وغيرهما من المضلين ؟ لإصلاح كثير من العالمين كما فى التبصرة وشرح المقاصد .

فلا وجه لما قيل أن للجبائى أن يقول : الأصلح واجب على الله إذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخرموجه بالنسبة إلى شخص آخر ؛ فلعله كان إماتة الأخ الـكافرموجبة لـكفر

---

(١) مابين الحاصرتين ساقط من الخيرية .

أبويه وأخيه لـكمال الجزع على موته فـكان الأصلح لهم حياته ، فلما حفظ هذا الأصلح وجب فوت الأصلح له ، ولعله كان فى نسله صلحاء كان الأصلح لهم إيجادهم فلرعاية الـكثيرين فات الأصلح له ، ولما كان الخذلان فى سلب الإيمان يتراءى منافيا لما قرره من البيان تعرض لدفعه[1]] .

الثانية[2] : أنه تعالى لو عذبهم جميعا على تقصيرهم لـكان حسنا مترتبا عليه عاقبة حميدة لـكنه تركه إلى أحسن منه وهو عفوه من فضله .

الثالثة[3] : أن أصل البرهان مروى مرفوعا أو موقوفا رواه أحمد بن حنبل وأبو داود وابن ماجه ، وابن حبان ، وأبو يعلى ، والطبرانى ، والطيالسى ، والبيهقى ، والضياء المقدسى ، وعبد بن حميد رحمهم الله تعالى عن ابن مسعود وأبىّ بن كعب وزيد بن ثابت وحذيفة بن اليمان رضى الله تعالى عنهم عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال «إن الله لو عذب أهل سمواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم ، ولو رحمهم لـكانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم » لـكنه لما كان من الآحاد الغير المفيدة فى المقام لم يسنده عطاء بل أورده مبرهنا مفيداً للإلزام .

الرابع : ما أشار إليه بقوله (وقال فى الفقه الأكبر: خلق الخلق) أى المخلوقين من الثقلين بدلالة الخبر (سليما) أى خاليا (من الـكفر والإيمان) لأنهما ليسا من ذاتيات الأشخاص ولا من لوازم تعيناتهم ، وفى تقديم السلامة من الـكفر إشعار بالاهتمام والأنسبية[4] بالتفضل على الأنام فى التكوين سليما من أكبر الآثام (ثم خاطبهم) أى أظهر تعلق الخطاب لهم بإرسال الرسل (وأمرهم) بالإيمـان والطاعات بتبليغهم (ونهاهم) عن الـكفر والسيئات بعد بلوغهم وخلق القدرة الصالحة للأمرين فيهم كما أشار إليه بثُمَّ ، وترتيب الأمر والنهى (فـكفر) بعد نعمة السلامة (من كفر بفعله) أى كسبه وسوء عزيمته (وإنكاره) للحق بعد ظهوره بالآيات التكوينية والتنزيلية (وجحوده) أى نفى ما ثبت فى جبلته من

---

(١) مابين الحاصرتين مذكور فى الخيرية بعد قوله فى المتن « بتوفيق الله إياه ونصرته له » .

(٢) فى الخيرية « الأولى » .

(٣) فى الخيرية « الثانية » .

(٤) فى الخيرية : والأنسبية للمقام من إثبات التفضل الخ .

دلالة فطرته كما أشير إليه بقوله عليه الصلاة والسلام : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » ، (بخذلان الله إياه) أى بسبب عدم توفيقه له (وآمن من آمن بفعله) أى كسبه من حسن عزمه (و إقراره) بلسانه عند تمكنه (وتصديقه) بقلبه وكلامه فى نفسه (كل ذلك) من فعله أى عزمه ومن إقراره وتصديقه (بتوفيق الله إياه ونصرته له) بتسهيل ذلك له وكشف حسنه على قلبه ، وفيه إشارة إلى الأخذ من قوله تعالى : «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ[1]» أى خلقكم خلقا بديعا حاويا لجميع مبادئ الكمالات ، ومع ذلك فبعضكم مختار للكفر كاسب له على خلاف ما يستدعيه خلقته و بعضكم مختار للإيمان كاسب له ، وكان الواجب عليكم جميعا أن تكونوا مختارين للإيمان شاكرين لنعمه تعالى كما فى الإرشاد ، وفيه إشارات :

الأولى : أن التوفيق هو النصرة والتيسير كما أشير إليه فى المسايرة ، وإليه أشار بعطف التفسير لا خلق قدرة الطاعة كما ذهب إليه المحدثون ووافقهم الأشعرى ، وإن لم يقل بتأثير القدرة .

الثانية : أن التوفيق ليس بمعنى خلق الطاعة كما ذهب إليه إمام الحرمين ومن تبعه لأن القدرة صالحة للضدين كما مر ، والطاعة متوقفة على التوفيق فهو سببها .

الثالثة : أن الخذلان عدم النصرة فبينهما تقابل العدم والملكة دون التضاد كما ظن .

و إليه أشار بالتقابل بين الخذلان والتوفيق منه تعالى و بيانه بالنصرة .

الرابعة : أن تخصيصهما بالذكر للاهتمام ، ثم أشار إلى تعميم المرام وتعيين ما هو الحق من التوسط بين القدر والجبر فى محل الخصام وقال فيه (ولا يجوز أن) نعتقد و (نقول يسلب الله الإيمان) والتصديق القلبى (من عبد مؤمن قهرا) من غير أن يتركه [العبد باختياره ومباشرته لأسباب الكفر (ولكن العبد يدع الإيمان) أى يتركه[2]] اختياراً وعزما على الكفر بخذلان الله إياه (فإذا ترك) العبد التصديق اختياراً (فحينئذ يسلب منه) الإيمان والتصديق : أى يستولى على قلبه (الشيطان) بتسليط الله تعالى [مجازاة عليه

---

(١) سورة التغابن آية ٢ . (٢) مابين القوسين ساقط من الخيرية .

فأشار إلى منع وجوب اخترام المعصوم أو التائب إن علم الله فسقه لو أبقاه بناء على كونه تفويتا للغرض بعد حصوله ؛ إذ لو وجب اخترامه لوجب قبل سلب الشيطان منه الإيمان واللازم باطل وكذا الغرض ، وكيف يتعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة فى آخر عمره مثلا حتى يكون غرضا ؟ وكذا العذاب الممتد بشرب قطرة من خمر كما فى شرح المقاصد[1]]

وفيه إشارة إلى الأخذ من قوله تعالى : « إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ[2] » وإلى أن الخذلان وتسليط الشيطان عدل منه تعالى مجازاة على سوء عزم العبد واختياره للكفر ، وفيه إشارات :

الأولى : الرد على المعتزلة المنكرين للتسليط ، وقد احتج أصحابنا فيه بقوله تعالى : «إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ[3]» على أنه تعالى هو الذى سلط الشيطان عليهم حتى أضلهم وأغواهم ؛ ويتأكد هذا النص بقوله تعالى : « أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ[4] » . وحمله المعتزلة على الحكم بأن الشيطان ولى لمن لا يؤمن ، وحملوا الإرسال على التخلية بين الشياطين وبينهم . ورد بأنه إذا قيل إن فلانا جعل هذا الثوب أبيض ، لم يفهم منه أنه حكم بذلك ، فوجب حمل الجعل على التأثير والتحصيل ، لا على مجرد الحكم كما فى التفسير الكبير فى سورة الأعراف .

وروى البيهقى وأبو يعلى وأبو نعيم عن أسامة بن زيد عنه عليه الصلاة والسلام « أنه تفل فى فم صبى وقال : اخرج يا عدو الله ؛ فإنى رسول الله ، ثم ناوله إلى أمه وقال : خذيه فلا بأس عليه » .

ورواه أحمد بن حنبل وأبو داود والطبرانى من حديث أم أبان ، واختاره الأشعرى والباقلانى كما فى «لقط المرجان» للسيوطى وغيره ، وصرح به الإمام أبو المعين فى بحر الكلام.

الثانية : أنه لو وجب اللطف ورعاية الأصلح عليه تعالى ، لما ترك ذلك فى حق أحد بخذلانه وتسليط الشيطان وذريته ، وإليهما أشار بقوله : فإذا ترك فحينئذ يسلب منه الشيطان ، ولو وجب وأبقاه لزم كون إماتة الأنبياء والعلماء المرشدين بعد حين وتبقية الشيطان وذرياته المضلين إلى يوم الدين — أصلح للعباد .

(١) مابين الحاصرتين ساقط من الخيرية . (٢) سورة الحجر آية ٤٢
(٣) سورة الأعراف آية ٢٧ (٤) سورة مريم آية ٨٣

الثالثة : أنه لا يمكن القول بوجوب الأصلح إلا مع القول بأن كل ما وقع فى الدارين فهو الأصلح للعباد ، والأمر بخلافه كما فى شرح المقاصد ، وإليه أشار بقوله : ولكن العبد يدع الإيمان ، وقد صرح إمام الحرمين بفهم هذا المعنى من كلام الكعبى ، فنادى لسان الحال فى كل ناد : أنه لو وجب على الله الأصلح واللطف بالعباد ، لما ضلت المعتزلة طريق الرشاد .

فصـــل

لما بيّن [أنّ] من خصوصيات التكوين التفضل العام للعالمين شرع فى بيان بعض منها عام كذلك للعالمين (قال فى الوصية : والله خالق العباد ورازقهم) أى معطى رزقهم المقدر فى مدة حياتهم ، وأراد بالعباد ما يشمل البهائم تغليبا كما فى شرح المقاصد (ومميتهم) أى خالق الموت فيهم فى آجالهم ، وآخر مدة قدرت لحياتهم . والرزق بمعنى المرزوق : ما انتفع به الحى سواء كان بالتغذى أو بغيره مباحا كان أو حراما كما دل الإطلاق ، وقيل : ما يتربى به الحيوان من الأغذية والأشربة عندنا . والمملوك عند المعتزلة ، وهو يختص بالمباح ، فيصير النزاع فيه لفظيا كما قال الرُّسْتُغْفَنِى ومن تبعه منا ، والأستاذ أبو إسحٰق ومن تبعه من الأشاعرة ، وليس بصواب كما ظن ، فإن إقامة البراهين فى كتب الأكثرين تدل على أنه نزاع معنوى فى مطلق الرزق .

والمتربَّى به كالمملوك بعضٌ من محل النزاع وصرح به الإمام الرازى والآمدى وشارح المواقف والمقاصد .

ومن فسره بالمتغذَّى به من مشايخنا كصاحب التبصرة والكفاية والاعتماد فقد تسامح فيه اعتماداً على التصريح بالتعميم ؛ ففى التبصرة أن الرزق يقع عندنا على الغذاء أو الملك جميعا ، وفى الكفاية أنه يقع عندنا على الملك والمأكول والمدد[1] الذى يصل إلى العبد

(١) هكذا فى الأصول التى بأيدينا .

بواسطته . ويدل على أنه لايختص بالمتربَّى به أنه مأمور بالإنفاق من الرزق ، والمتربى به ليس كذلك ، كما فى التفسير الكبير . وقالت المعتزلة : ليس الحرام المنتفع به رزقا ؛ وينتفع الشخص برزق غيره ، تمسكا بأنه لو كان رزقا لما جاز دفعه عنه ، ولاالذم ولاالعقاب عليه ؛ وبأن الرزق يحصل من أفعالهم وملك لهم ، والملك لايثبت فى الحرام كما فى التبصرة والتسديد ، وسيأتى جوابه .

وأما الإماتة فى الوقت الذى علم الله فى الأزل وقدر بطلان حياة الحيوان فيه ، فهو أيضا بفعله تعالى وخلقه سواء أكان الحيوان مقتولا أو لا .

وهو واحد لا تعدُّدَ ولا تعليق فيه كما دل الإطلاق .

وقال أكثر المعتزلة : إن موت المقتول تولّد من فعل القاتل فهو من أفعاله — لافعل الله ، وأنه لو لم يُقتَلْ لعاش إلى أمد هو — أجله ، فهو متعدد ، وادّعوا فيه الضرورة واستشهدوا عليه بذمّ القاتل ، ولو كان ميتا بأجله الذى قدر الله له لمات ، وإن لم يقتله فهو لم يجلب حينئذ بفعله أمراً لمباشرة ولا توليداً .

فكان لايستحق الذم عقلا ولا شرعا ، وهو باطل قطعا وأيدوا بقوله عليه الصلاة والسلام : « لَا يَزِيدُ فِي الْعُمْرِ إِلَّا الْبِرُّ » ونحوه من النقليات كما فى شرح المقاصد وسيأتى جوابه .

وقال كثيرمن المحدِّثين : إن الأجل متعدد : منجز ، ومعلق : بأن يثبت فى صحيفة الملائكة مطلقاً ، وفى علم الله مقيداً بنحو الصلة والصدقة ، ويئول إلى علم الله ، متمسكين بقوله تعالى : « يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ[1] » وقوله « ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ[2] » وقوله تعالى : « وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى[3] » وقوله « وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ[4] » . وبحديث الزيادة ونحوه وسيأتى جوابه .

وليس القول به من الأوجهية فى شىء كما ظن . واستدل الإمام على كون الرزق والأجل مقدّرين فى الأزل معينين بتقديره ، مشيراً إلى دفع متمسك المخالفين بوجوه :

(١) سورة الرعد آية ٣٩ (٢) سورة الأنعام آية ٢ (٣) سورة نوح آية ٤ .
(٤) سورة فاطر آية ١١ .

الأول : ما أشار إليه بقوله فى الوصية (لقوله تعالى : « اللَّهُ الَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ[١] ») فإنه تعالى أثبت له لوازم الألوهية وخواصها ، ونفاها رأسا عن غيره مؤكداً بالإنكار بقوله : « هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَىْءٍ[١] » مستنتجا منه تنزهه عن الشركاء بقوله : « سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ[١] » كما فى تفسير البيضاوى ، وفيه إشارات :

الأولى : أن الرزق حلالا كان أو حراما ؛ والإماتة فى الأجل بقتلٍ كان أوْلاَ — بخلقه تعالى وتقديره وفعله وتعيينه دون أحد غيره ؛ كما دل الإضافة إليه تعالى والنفى عن الغير سواء كان الانتفاع والإماتة متعلق الذم والعقاب على الكاسب بسوء اختياره و إقدامه أولا ؛ كما دل الإطلاق ، ودعوى الضرورة غير مسموعة فى مقام المنازعة سيما بمقابلة القطعيات .

الثانية : أنه ليس التقدير أن زيداً إذا فعل كذا أو لم يكن كذا طال عمره ؛ ففى شرح التعديل : لايقال يمكن أن يقدر الله أن زيداً إن أعطى الصدقة طال عمره ، و إن لم يعط ينقص عمره ؛ فيجوز أن يزيد العمر أو ينقص . لأنا نقول : الواقع لايخلو عن أحدهما معينا ، فالمقدر عند الله ذلك الواقع ، و إن العمر ليس فى صرفه أو جلبه تأثير لأحد كما صرح به فى التعديل وغيره ، و إليه أشير بقوله : « ثُمَّ يُمِيتُكُمْ » فإنه بمعنى يخلق الموت أو يقدره فيكم ، وعلى كلا المعنيين هو منه تعالى على حسب علمه المتعلِّق بأحدهما معينا .

الثالثة : أن فى العدول عن الاستدلال المشهور : من أن الحرام لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذِّى به طول عمره مرزوقا ، واللازم باطل ، لقوله تعالى : « وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِى الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا[٢] » فإنه يدل على وصول الرزق الموعود لكل أحد إشارة إلى ورود المنع عليه ؛ لعدم استلزام انتفاء الأخص انتفاء الأعم ، فلا يلزم عدم كونه مرزوقا لانتفاعه بالأشياء المباحة سيما الخسيسة ، وأنه إن لم يجد غيره فلا حرمة لاضطراره ، و إن وجد وأعرض عنه بسوء اختياره فلا يلزم عدم وصول الرزق إليه .

(و) الثانى ما (قال فى رواية) محمد والحافظ طلحة والحارثى وأبى عبد الله بن خسرو (البلخى و) القاضى أبى عبد الله محمد (الخوارزمى) رحمهم الله تعالى (حدثنى يزيد

---

(١) سورة الروم آية ٤٠ . (٢) سورة هود آية ٦

ابن عبد الرحمن الأودى عن عبد الله بن مسعود رضى الله تعالى عنهم عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: تكون النطفة) أى توجد فى الرحم (أربعين ليلة ، ثم تكون علقة أربعين ليلة ، ثم تكون مضغة) أى قطعة لحم قدر ما يمضغ (أربعين ليلة) ورواه البخارى ومسلم وغيرهما عن ابن مسعود ، وسيأتى تفصيل المقام و بيان وجوه المرام (ثم ينشئه الله خلقا) أى يحرر ويتم مادة خلقه كما فسره روايتهما « ثم يجمع خلقه » (فيقول الملك) أى يرسل الله إليه الملك قبل أن ينفخ فيه الروح فيقول مستكشفا للقضاء السابق طالبا لإظهاره للملائكة (أى رب أذكر) هذا المخلوق (أم أنثى ؟ أسعيد) أى ممن وجبت له الجنة بالوعد (أم شقى؟) أى ممن وجبت له النار (ما أجله ؟) أى مدة حياته المقدرة له (مارزقه؟) أى ماينتفع به فى حياته (ما أثره ؟) أى عمله بيان لسعادته وشقاوته (فيكتب) روى على صيغة المجهول والمعلوم (ما يريد الله به) مما ذكر من الأحوال والرزق والأجل (فالسعيد من وعظ بغيره) أى وفق للخيرات بالاستدلال بحال غيره وما أدى إليه أمره لدلالته على سبق القضاء بالسعادة فى حقه (والشقى من شقى فى بطن أمه) أى قدر له الشقاوة فى رحم أمه فهو من قبيل ذكر الكل و إرادة الجزء ، وفيه إشارات :

الأولى : بيان أن الأعمال أمارات وليست بموجبات ، و إليه أشير بقوله : « فالسعيد من وعظ بغيره » فإن مصير الأمور فى النهاية إلى ما جرى به القدر فى البداية لكن لايخرجه عن القابلية .

فتقدير السعادة له قبل أن يولد يدخله فى حيز ضرورة السعادة وكذا تقدير الشقاوة له قبل أن يولد لايخرجه عن قابلية السعادة كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : « كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ » وذلك لأن التقدير تابع للعلم التابع للمعلوم فى الماهية وهو صادر باختياره فكذا التقدير مقيد به كما حققه العلامة ابن الكمال وغيره .

الثانية : أنه حديث مشهور و إليه أشار بالاستدلال به فى الاعتقاد ، فإنه روى القدر المشترك منه سبعة عشر صحابيا : أمير المؤمنين عمر ، وعلى ، وابن مسعود ، وابن عباس ، وحذيفة بن أسيد ، وأبو ذر ، وأبو هريرة ، والعُرْس[1] ابن عَميرة وعائشة وغيرهم

(١) العرس بن عميرة الكندى : أخو عدى بن عميرة حديثه عند أهل الشام .
روى عنه زهدم بن الحارث أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » اهـ ملخصا من الإصابة [٤ — ٢٣٤] وأسد الغابة [٣ — ٤٠٠] .

رضى الله تعالى عنهم وروى عنهم بأكثر من نحو أربعين طريقا كماسيأتى ، وهو دالّ على كتب الرزق والأجل مطلقا : أى إثباته وتعيينه كما أراده الله سواء كان رزقه مباحا أو لا وأجله بقتل أو لا متعلقا للذم والعقاب للكاسب بسوء الاختيار والإقدام أو لا كما دل الإطلاق .

الثالثة : أن الأجل ليس منه فى صحيفة الملائكة غير ما فى إرادة الله وعلمه وعلى أنه واحد لايجرى فيه المحو والإثبات ، وإليه أشار بقوله فيكتب ما يريد الله به حيث دل على كتب ما تعلق به الإرادة على الاستمرار المدلول من الصيغة .

الرابعة : أن رزق كل أحد معين له لاينتفع به غيره ولا يملكه لغيره إلا عند نفاذ انتفاعه به وخروجه من رزقه كما فى التبصرة ، وإليه أشار بإضافة الرزق إليه ، وأشار إلى دفع تمسكهم بظواهر النصوص بقوله فى رواية المذكورين (وعليه) يُخرَّج (ما روى) عبدالله بن عيسى عن عبد الله بن أبى الجعد عن (ثوبان) رضى الله عنه مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم (عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : لايزيد فى العمر) يؤول ببركته وطيب عيشه (إلا البر) فإنه يطيبه كأنه يزيد فيه (ولا يرد القدر) أى ما يخاف نزوله وتبدو طلائعه وأماراته من المكاره والفتن ويكون القضاء الإلهى جاريا بأن يصان عنه العبد الموفق للدعاء ، فإذا أتى به حدس من حلول ذلك كما فى الفتح المبين فيكون دعاؤه كالرادّ لما كان يظن حلوله ويتوقع نزوله فكأنه لا يرده (إلا الدعاء ، وإن العبد ليحرم) أى يمنع (الرزق) أى بركته أو سعته أو الشكر عليه (بالذنب يصيبه) أى بشؤم كسبه للذنب ، يمنع بركة الرزق لانفس الرزق المقدر ، لما رواه الحاكم والبيهقى عن ابن مسعود والطبرانى وأبونعيم عن أبى أمامة رضى الله تعالى عنهم عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « إن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها» والحديث رواه بتمامه أحمد بن حنبل والنسائى وابن ماجه وابن حبان والطبرانى والحاكم وأبو يعلى وابن منيع والضياء المقدسى والرويانى عن ثوبان ، ورواه الترمذى والحاكم عن سلمان الفارسى سوى الجملة الأخيرة ، وفيه إشارات :

الأولى : أنه خبر واحد ، والآحاد كالظواهر تؤول بما ترجع إلى المحكمات ؛ ومشهورات الروايات ، وإليه أشار بتفريع التأويل ، فلا يثبت بها نقص الرزق المقدر وعدم وصول كله

وتعدد الأجل وازدياده عن المقدر بنحو صلة أو صدقة أو غير ذلك من وجوه البر ، فالمراد بالزيادة والحرمان فيهما لازمهما مما ذكرنا من الخير والبركة والراحة وعدمها كما يتجوز بإرادة اللازم فى قولهم : ذكر الفتى عمره الثانى .

وكشف عنه قوله عليه الصلاة والسلام : « لَنْ يُؤَخِّرَ اللهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا » ولكن زيادة العمر ذرية صالحة يرزقها العبد يدعو له بعد موته فيلحقه دعاؤه فى قبره فتلك الزيادة فى العمر رواه الحافظان ابن النجار والطبرانى عن أبى الدرداء عنه عليه الصلاة والسلام .

الثانية : أن الرزق والأجل مخصصان من عموم قوله تعالى : « يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ[(١)] » وعليه جمهور المفسرين وإليه أشار بالحكم بتأويل الحديث مع موافقته لعموم الآية ولم يحمله على بيانه .

الثالثة : أن الأجل واحد وما يدل على تعدد أو تغير مؤول ، وإليه أشار أيضا بتفريع التأويل ، فالأجل المقضى محمول على الموت ، والأجل المسمى عنده على البعث من القبور كما عليه الجمهور لمحكم قوله تعالى : « وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ كِتَابًا مُؤَجَّلاً[(٢)] » وقوله تعالى : « فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَيَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ[(٣)] » . أى إذا قدر وتعلق التقدير به لأن المجىء لازم له وبعد المجىء لايتصور التقدم فلا يحتاج إلى صرف العطف إلى المجموع كما فى أمالى المحقق ابن الحاجب وقوله تعالى : « وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى[(٤)] » محمول على تأخير العذاب إليه كما عليه الجمهور .

وبه يتوافق الآيات ويدل عليه قوله تعالى : « إِنَّ أَجَلَ اللهِ إِذَا جَاءَ لاَيُؤَخَّرُ[(٤)] » وقوله تعالى : « وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلاَ يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ[(٥)] » محمول على إرادة المقصر عن الخير والبركة كما فى شرح المقاصد وغيره أو مؤول بارجاع الضمير إلى مطلق العمر لا الشخص المعمر بعينه كما يقال لى درهم ونصفه : أى لاينقص عمر شخص من أعما

---

(١) سورة الرعد آية ٣٩ . (٢) سورة آل عمران آية : ١٤٥ .
(٣) والأعراف : آية ٣٤ . (٤) سورة نوح عليه السلام : آية ٤ .
(٥) سورة فاطر : آية ١١ .

أضرابه « إلا في كتاب » كما في التبصرة ، والكفاية ، وغيرهما وعليه جمهور المفسرين ، وتصحيح الإرجاع إلى الشخص المعمر بعينه مع وحدة الأجل كما ظن بناء على أنه مقدّر بالأنفاس المعدودة دون الأزمان المحدودة ، واختلافِ الأنفاس بالسرعة والبطء بحسب الصحة والراحة والمرض والآفة ليس بذاك ، لأن التقدير تابع للعلم الشامل للزمانيات وأزمنتها ، وإن كان متعالياً عن التغير بتغير الأزمان ، كما مر عن التعديل والصحائف .

فيشمل الأزمان المحدودة ، الواقعة فيها الأنفاس المعدودة ، لأن التقدير بمعنى التخصيص الذى هو نتيجة الإرادة التابعة للعلم ، أو نتيجة الحكمة التابعة له كما في التعديل وغيره .

(و) الثالث: ما (قال في الوصية : والكسبُ) أى تحرى ما فيه اجتلاب نفع وتحصيل حظ كما في المفردات (وجمعُ المال من الحلال حلال) أى مأذون فيه شرعا ، مستعار من حَلّ العقدة كما في المفردات ، وفيه إشارة إلى الرد على المتقشفة المانعين عن الكسب كما في بحر الكلام (وجمعُ المال من الحرام حرام) أى ممنوع عنه شرعا ، وفيه إشارات :

الأولى : أن مطلق الكسب يشمل الجمع من الحلال ، وهو يجب عند الحاجة لقوله عليه الصلاة والسلام : « كَسْبُ الحَلَالِ فَرِيضَةٌ بَعْدَ الفَرِيضَةِ » رواه الطبراني والبيهقي عن ابن مسعود رضي الله عنه عليه الصلاة والسلام ، ويستحب عند قصد التوسعة على نفسه وعياله ، ويباح عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهيّ عنه كما دل الإطلاق .

الثانية : أنه يشمل الجمع من الحرام وغير الملك وهو عند ارتكاب المنهيّ عنه كالغصب والسرقة والربا ، وإليه أشار بإطلاق الحرام .

الثالثة : أن رفع الجواز عنه والذم والعقاب إنما هو باعتبار الكسب وسوء الاختيار وإليه أشار بالجمع ، فلا يلزم أن لا يكون رزقا ، والله تعالى وعد عباده الرزق المطلق إلا أنه جعل أسباب الأرزاق بأيدى العباد ، وأمرهم أن يطلبوها من وجوه حلها بالأسباب التي جوّز مباشرتها والجمع بها ، وإليه أشار بالكسب ، فإذا أقدم العبد بهواه ، وطلب الرزق من غير وجهه ، والجمع من غير حله ، أوصل الله إليه من ذلك الوجه بناء على اختياره ، ويتحقق ما وعده الله تعالى من إيصال الرزق ، ولكن يستحق عقابه على سوء اختياره ، ومخالفة أمره كما في الكفاية والتسديد .

فصـــل

ولما بيّن [أنّ] من خصوصيات التكوين مايعم العالمين شرع فى بعض منها خاص بالعاملين وذكر منهامايتوقف عليه العمل (قال فى الوصية: والاستطاعة مع الفعل) وهى: «جملة» مايتمكن به العبد من الفعل إذا انضم إليها اختياره «الصالحة» للضدين على البدل كما فى التعديل وغيره، فهى عبارة عن أمور بعضها عدمى، وهو سلامة الأسباب والآلات الظاهرة، كسلامة اللسان عن الخرس، واليد عن الشلل، والبدن عن المرض، لعدم تصوّر صدور الأفعال بتلك العلل كما فى التسديد وغيره، وبعضها: وجودى وهو تيسير الأسباب الخفية، من خلق الشعور، والقدرة، وسائرمايتوقف عليه الاختيار، فإن الفعل الاختيارى مسبوق بخمسة أمور: العلم، والإرادة، والقدرة، والقصد المصمم، والإيجاد كما فى الصحائف، وبعضها وجودى، وعرضى وهو اختيار الفاعل وإرادته من تلك الخمسة، كما أشار إلى جميع تلك الأمور قوله تعالى: « مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا . وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا . كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا[1] » . حيث دل بطريق الاحتباك وترتيب خلق أمور العاجلة والآجلة على إرادة العبد وسعيه إليهما وكونهما بالإمداد بسلامة الأسباب والآلات، وتيسير الأسباب الخفيات من عطائه تعالى كما هو الظاهر من إطلاق الإمداد أوشموله، على أن حصول مطالب الدنيا والآخرة عند إرادة العبد بخلقه تعالى فيمن أراد بحسب جرى عادته؛ وعلى أن الحصول موقوف على مشيئته تعالى، ولذا قد يتخلف المراد عن إرادة العبد، وعلى أن المذمومية واستحقاق الجحيم لسوء إرادة العبد وصرفها إلى المعصية، والمشكورية، واستحقاق النعيم المقيم لحسن إرادة العبد وصرفها إلى الطاعة، فلله الحجة البالغة كما فى تفسير العلامة ابن الكمال، فلا يتجه ماظن أن المرجع بالقدرة فى حقنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول، وإن كان إلى أمر آخر ففيه النزاع، وتلك الجملة هى المرادة بما فى التبصرة وغيرها من أن الاستطاعة الحقيقية عرض يخلقه الله فى الحيوان يفعل به الأفعال

(١) سورة الإسراء آية ١٨، ١٩، ٢٠.

الاختيارية فإنه تسمية للمركب بأخص أجزائه ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أنها مقارنة للفعل بمعنى أن المجموع المركب مما يتمكن به الفاعل من الفعل مع اختياره ، أى ترجيحه الطرف المعين من الطرفين المتمكن فيهما مقارن للهيئة الحاصلة بالمصدر لكونه علة لها ، وامتناع تخلف المعلول عن علته التامة كما صرح به فى التبصرة والتعديل والتلويح وغيرها لا شرط لها كما ظن ونسب إلى بعض أصحابنا ، فإن ماقالوه إنما هو فى الاستطاعة المجازية المشروط بها التكليف .

الثانية : أن فى ذكرها على وجه الثبوت دون البرهنة على إثبتها إشارة إلى أن طريق معرفتها الوجدان واختاره الأشاعرة ، فإن العاقل يجد من نفسه أن له صفة يتمكن بها من الفعل والترك بالنظر إلى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الأمور الخارجية بخلاف حركة المرتعش ، فلا يتجه ماظن أن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ، ومعه ممتنع لامتناع العدم حال الوجود ، وأيضاً حصول الحركة حال ماخلقها الله ضرورى وقبلها محال ، فأين الاختيار ؟ وأيضاً حصول الفعل عند استواء الدواعى محال ، وعند عدم الاستواء يجب الراجح ، ويمتنع المرجوح فلا تثبت المكنة ، فإن جميع ما ذكر لاينافى تساوى الطرفين ، بالنظر إلى نفس القدرة كما فى شرح المقاصد .

الثالثة : أن الوجدان يدل على كونها صفة زائدة على المزاج الذى هو وآثاره من الكيفيات المحسوسة ، وهو على سلامة البنية كما ذهب إليه بشر بن المعتمر .

الرابعة : أنه يدل على أنها ليست من قبيل الأجرام كما ذهب إليه ضرار وهشام من المعتزلة حيث قالا : القدرة بعض القادر؛ أى القدرة على البطش هى اليد السليمة ، والقدرة على المشى هى الرجل السليمة ، وعلى أنها ليست بعض المقدور كما ذهب إليه بعضهم كما فى المواقف وغيره ، وأشار إلى صلاحية الاستطاعة الحقيقية للضدين على البدل (وقال فى) بعض نسخ (الفقه الأبسط : والاستطاعة التى يعمل بها العبد المعصية) المنهى عنها (هى بعينها) لامثلها ولا بمعنى الاستطاعة السابقة كما صرح به فى التعديل وغيره (تصلح لأن يعمل بها الطاعة) المأمور بها بدل تلك المعصية ، فأشار إلى أنها قدرة صالحة لهما ، وإن كانت مقارنة للفعل كمكنة الترك ، ورواه عن الإمام فى المقالات الماتريدية والتبصرة والكفاية والتعديل

والاعتماد ، واختاره الإمام القلانسى ، وابن سريج البغدادى كما فى التبصرتين البغدادية والنسفية ، واختاره كثير من الأشاعرة كما فى شرح المواقف خلافا للأشعرى وجمهور أصحابه ووافقهم بعض الماتريدية والنجارية ، وتمسكوا فيه بوجوه :

الأول : أنها لو تعلقت بالضدين لزم اجتماعهما ، لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما .

الثانى : أنَّ ما نجده عند صدور أحد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر كما فى شرح المواقف .

الثالث : أنها لو صلحت لهما لزم قدرة العصمة فى الكافر ، والخذلان فى المؤمن ، أو كل منهما فى وقت واحد ، واللازم باطل لبطلان الوصف بذلك إجماعا كما فى التبصرة والتسديد ، وسيأتى جواب الكل ، وأشار إلى الرد على المعتزلة والكرامية بنفى سبق الاستطاعة الحقيقية على الفعل (وقال فى الوصية: وهى لا توجد قبل الفعل) كما قاله أكثر المعتزلة وتبعهم الكرامية (ولا بعده) بأن ينفك عنه ولا يقارنه ، فهو تأكيد لبيان مقارنتها للفعل بنفى أضدادها رادًّا على المخالفين فى المقام ، وهم تمسكوا بأن القدرة لو لم تتعلق بالفعل إلا حال وجوده وحدوثه لزم محالات :

الأول : جمع المتنافيين ؛ لأن القدرة وكونها مع الفعل متنافيان، إذ القدرة يلزمها كونها محتاجا إليها لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود ، وكونها مع الفعل يلزمه أن يستغنى عنها ؛ لأن حال وجود الفعل صار الفعل موجوداً ، فلاحاجة إليها لأن يدخل من العدم إلى الوجود ، وتنافى الملزومات لازم للتنافى بين اللوازم ، فالقدرة لا تكون مع الفعل كما فى شرح التجريد .

الثانى : قدم جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله القديمة كما قلتم ، لأن المقارن للأزلى أزلى بالضرورة .

الثالث : بطلان التكليف لأن التكليف بالفعل إنما يكون قبل حصوله ضرورة أنه لامعنى لطلب حصول الحاصل فإذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليف ما لا يطاق وهو غير جائز فى الكل بالاتفاق .

الرابع : لزوم إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل ؛ لأن هذا معنى تعلق القدرة كما فى شرح

المقاصد وغيره . وأشار الإمام إلى إثبات المرام من مقارنة الاستطاعة الحقيقية للفعل وصلاحيتها للضدين ، مع الإشارة إلى جواب متمسكات المخالفين فيها بوجهين :

الأول : ما أشار إليه بقوله فى الوصية (لأنه) أى مايستطاع به (لو كان قبل الفعل) ـ ومن جملته عرض لايبقى زمانين ـ كما مر ، فلو لم يحتج إلى وجود قدرة مقارنة للفعل (لكان العبد) فى فعله (مستغنيا عن) فضل (الله تعالى) وإعطائه القدرة (وقت الحاجة) إلى القدرة ضرورة احتياج المعلول إلى العلة وعدم بقاء الجملة المتمكن بها السابقة من حيث هى جملة (وهذا) أى استغناء العبد عن فضله تعالى (خلاف حكم النص لقوله تعالى : وَاللَّهُ الْغَنِيُّ) عن العالمين ، وغناه لازم ذاته الواجب الوجود (وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ[1]) إلى فضله والاحتياج إليه تعالى لازم لكم لايفارقكم ضرورة لزوم الإمكان للممكن (والله خالق الخلق و) الحال أنه (لم يكن لهم طاقة) على الفعل مطلقاً (لأنهم ضعفاء) بمقتضى الإمكان (عاجزون) حينئذ عن طاعة أو عصيان ، ثم تفضل عليهم بالإقدار والتمكين من العلم والاختيار ، فأشار إلى الجواب بالقلب بأن الاستطاعة لو كانت قبل الفعل لزم وجود المقدور بدون القدرة ، واستغناء المعلول عن العلة إذ لا يحصل الفعل بالقدرة السابقة الزائلة ، بل لابد من القدرة الحاصلة للعباد مقارنة للفعل وكون الشئ معلولا ومستغنيا عن العلة متنافيان ، وإليه أشار بقوله : « لكان العبد مستغنيا عن الله وقت الحاجة » وإلى منع لزوم قدم الممكنات ، مستنداً بأن قدرة البارى تعالى بخلاف قدرة العباد لأنها أزلية دائمة وليست من قبيل الأعراض ، وإليه أشار بقوله : « والله خالق الخلق ولم يكن لهم طاقة ثم أقدرهم » فقدرتهم ليست كقدرته فلا يلزم قدم الممكنات لأنه إنما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لاقبله كون الأولى كذلك ، وكونها قديمة ثابتة لاينافى كون تعلقها الذى يترتب عليه الوجود فى الوقت المراد مقارنا ، فلا يلزم من كون تعلقها مع الفعل قدم الحوادث كما زعموا بخلاف قدرة العبد فإنها عرض لا يبقى زمانين عندنا وعند جمهورهم حتى يقارن تعلقها كما ظن .

الثانى : ما أشار إليه بقوله فيها : (ولو كان) مايستطاع به (بعد الفعل) يعنى لم يقارنه ولم يكن صالحا لهما (لكان) حصول مطلق الفعل (من المحال) أى مما جمع فيه بين المتناقضين كما فى المفردات (لأنه حصول بلا استطاعة وطاقة) على الفعل مطلقا وحصول

---

(١) سورة القتال آية ٣٨ .

المعلول بدون العلة محال بالضرورة ، وأشار إلى الجواب بالقلب بأن الاستطاعة يستحيل تعلقها بالفعل الحاصل بدونها ، فلو لم تكن مقارنة للفعل بطل التكليف به مطلقا لكونه تكليفا بما لا يطاق ، وكان الحصول من المحال لأن السابقة كاللاحقة فى الانعدام وقت الحاجة لكونها عرضا لا يبقى ، وإليه أشار بالتعرض لعدم الطاقة لولا المقارنة ، وإلى منع لزوم إيجاد الموجود ، مستنداً بأن المحال إيجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الإيجاد ، وأما بهذا الإيجاد فلا ، وإليه أشار بالتعرض للاستحالة لو كان بعد إيجاد الفعل ، وفى المقام إشارات :

الأولى : أن المذهب وهو إثبات أمر بين أمرين ، مبنى على أن الاستطاعة مع الفعل وأنها تصلح للضدين ولا توجبه كما فى التعديل ، وإليه أشار ببيانهما قبل ذلك ، قال فى شرح التعديل : قد توهم بعض الناس أن كل من يقول بأن القدرة مع الفعل فهو قائل بأن القدرة لا تصلح للضدين ، وكل من يقول بأن القدرة سابقة ، فهو قائل بأنها تصلح للضدين لكن هذا غلط ، بل المنقول عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى أنها مقارنة ، ومع ذلك تصلح للضدين .

الثانية : أن القدرة الحقيقية أى جملة ما يتمكن به الفاعل من الفعل مع اختياره وإن كانت مقارنة للفعل والهيئة الحاصلة فإنها تصلح للضدين على البدل بمعنى أنه لا يجب معها صدور الفعل بل يتمكن الفاعل المختار من الترك أيضاً ، وإليه أشار بصلاحية استطاعة المعصية بعينها للطاعة ، فإن من تلك الجملة التى يتوقف عليها الفعل الأمر العدمى أو الحال ، كالإيقاع وتعلق الإرادة ، وصدوره عن العلة التامة بالأولوية دون الوجوب ، كما فى التعديل والمقدمة .

الثالثة : من التوضيح على أن الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه ، أنَّ القادر المختار هو الذى يتصور منه اختيار الترك بدلا عن اختيار الفعل وبالعكس بحسب الدواعى المختلفة ، وهذا المعنى متحقق بعد كون الفعل واجباً عن العلة فلا إيجاب كما مر ، ولذا قال فى شرح التعديل إن المجموع المركب مما يتمكن به الفاعل من الفعل مع اختيار الفاعل ، أى بترجيح الطرف المعين علة للهيئة الحاصلة بالمصدر فيما يتمكن به الفاعل هو القدرة الحقيقية ، وهى مقارنة للفعل إذا وجد الفعل لكن تصلح للضدين ، أى لا يجب معها الفعل فإن المختار يفعل بلا وجوب فتخلف الفعل معها ممكن .

الرابعة : أن الاستطاعة المقارنة للفعل لو لم تكن صالحة للضدين على البدل لكان التكاليف والعقاب بلا طاقة حقيقية ولزم الجبر وإن وجد مناطها بمعنى سلامة الأسباب ، وإليه أشار بالتزام كونه حصولا بلا استطاعة وطاقة ؛ ففي التعديل أن لزوم تكاليف غير القادر ، فالأشعرى يلتزمه ويقول إن الله يعاقب على الترك مع عدم القدرة ، ولا يصح هذا منه ، وأما نحن فلا نلتزمه بل نقول لما لم يمكن جعل الحقيقة لخفائها مناطاً للتكاليف ، إذ لاشعور بها إلا عند الفعل جعلت مظنتها وهى السابقة الظاهرة مناطا على وجه يفيده ، إذ يمكنه السعى إلى الإتيان بالمأمور به ولا يلزم العقاب على الترك بدون القدرة وذلك لأن الحقيقية تصلح للضدين كما هو المنقول عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى خلافا للأشعرى ، إذ لايجب بها الفعل بدون الاختيار أى ترجيح الطرف المعين ، فإذا تعلق التكاليف بالسابقة فإن خلق الله الحقيقية فما وقع العبد الفعل يثب ، وإن لم يوقع يستحق العقاب ، وإن لم يخلقها لايصدر الفعل ، فالعبد إن لم يقصد أصلا يستحق العقاب أيضا لاختياره الترك وإن قصد ، لكن لم يصدر لعدم الحقيقية ، فالمرجو أن لايعاقب ، فعلم أن استحقاق العقاب إنما هو على تقدير أن يخلق الله القدرة الحقيقية ، ومع ذلك لم يوقع العبد الفعل ولم يقصد الفعل أصلا ، فلا يلزم العقاب على الترك مع عدم القدرة . فإن قيل هو لازم فى الإيمان بدون الحقيقية فإنها غير زائدة على ما هو مناط التكاليف فيه ، لأنها لو لم تخلق فقصد العبد يرجى أن لا يعاقب . قلنا لا نسلم ، أما من علم التحدى والمعجزة فالحقيقية على تصديق النبي فيما أتى به ثابتة . وأما الشاهق ونحوه فلا يعاقب لا على ترك تصديق ما يدل عليه صريح العقل كوجود الصانع ، فإذا قصد التصديق حصل الإيمان بخلاف أفعال الجوارح ، إذ لا يلزم من قصدها وجودها .

وقد اتضح بتحقيق المرام من إشارات الإمام اندفاع وجوه من الإشكال فى المقام :

أحدها لزوم اجتماع المقدورين لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما .

الثانى : لزوم قدرة العصمة فى الكافر والخذلان فى المؤمن ، وكل منهما فى وقت واحد .

الثالث : لزوم اتحاد القدرة مع مغايرة مانجده عند صدور أحد المقدورين لما نجده عند صدور الآخر .

الرابع : لزوم تسليم كونها قبل الفعل فى القول بصلاحيتها للضدين على البدل .

الخامس : لزوم تعلقها بالضدين بل المقدورين مع امتناعه ضرورة أن الشرائط المخصصة لهذا غير المخصصة لذاك كما فى شرح المواقف والمقاصد وغيرهما .

فصــــل

ولما استلزم توقف الفعل على الاستطاعة عدم التكليف به بلا استطاعة على المذهب المنصور بين عدم جواز التكليف بما لا يطاق فيما رواه الإمام عبد الله الحارثى فى الكشف والإمام أبو الحسن ظهير الدين المرغينانى ، والإمام أبو عبدالله الصيمرى ، والإمام حافظ الدين الكردرى فى كتب المناقب أنه (قال فى رواية يوسف بن خالد السمتى : والله لا يكلف العباد) تكليف إيجاب كما هو المتبادر من الإطلاق (مالا يطيقون) من الأفعال كجمع النقيضين ؛ لأنه لا يليق بحكمته وفضله (ولا أراد منهم ما لا يعلمون) بل جعلهم عقلاء قادرين على الاستدلال والعلم ، ثم كلفهم وأظهر تعلق الخطاب لهم بارسال الرسل والأمر بما نصب عليه الدليل من المعتقدات والأعمال ، فقد دلهم عليها ، ومكنهم من العلم بها كما قال الله تعالى : « أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ[(١)] » فأشار إلى أنه يحيل العقل منه سبحانه وتعالى أن يكلف العباد بتحصيل ما لا طاقة لهم عليه بمعنى استحقاقهم العتاب على تركه لأنه قبيح أى خال عن العاقبة الحميدة ، والله تعالى شأنه حكيم لا يفعل إلا ماله عاقبة حميدة ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أنه من باب التنزيهات كاستحالة صدور ماهو نقص منه تعالى كما صرح به فى التبصرة والتعديل والتسديد والاعتماد والتوضيح ، وإليه أشار بنفى تكليف ما لا يطاق ونفى إرادته ، وليس عدم جواز التكليف به بمعنى لزوم تركه عليه تعالى وهو أصلح للعباد فيئول إلى وجوب الأصلح عليه تعالى شأنه كما ظن فاعترض به .

الثانية : الأخذ من قوله تعالى : « لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا[(٢)] » فإنه لو جاز

---

(١) سورة فاطر آية ٣٧ .   (٢) سورة البقرة آية ٢٨٦ .

التكليف به لجاز كذب هذا الخبر وهو محال ، فالملزوم مثله كما فى التلويح .

الثالثة : أن التكليف والأمر لا يستلزم الإرادة وإنما يكون كذلك لو كان فائدة الأمر منحصراً فى إيقاع المأمور به وهو ممنوع ، وإليه أشار بعطف نفى الإرادة على نفى التكليف بما لا يطاق ولم يقتصر عليه ، واختاره من الأشاعرة الأستاذ أبو إسحق كما فى التبصرة وغيرها ، وأبو حامد الاسفرايني كما فى شرح السبكى لعقيدة أبى منصور خلافاً للأشعرى وجمهور أصحابه ، فإن الأشعرى صرّح فى كتابه المسمى « بالنوادر » أن تكليف ما لا يطاق جائز ، وأن الله تعالى لو أمر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفهاً ولا مستحيلا كما فى التبصرة النسفية فى فصل صلاحية القدرة للضدين ، وصرّح به إمام الحرمين فى الإرشاد حيث قال ، فإن قيل ما جوّزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا ؟ قلنا عند شيخنا ذلك واقع شرعًا ، فإن الرب تعالى أمر أبا لهب بأن يصدق محمدا ويؤمن به فى جميع ما يخبر عنه وقد أخبر عنه بأنه لا يؤمن ، فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدّقه وذلك جمع بين النقيضين وهكذا ذكر الإمام الرازى فى المطالب العالية . وتحرير محل النزاع أن ما لا يطاق عندهم ، إما أن يكون ممتنعا لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق وجمع الضدين ، وإما أن يكون ممتنعا لغيره بأن يكون ممكنا لنفسه ، لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرطه كخلق الجسم والصعود إلى السماء ، أو لا يجوز وقوعه عنه لوجود مانع عنه من علم الله أنه لا يقع أو إخباره بذلك ، ولا نزاع فى وقوع التكليف بالقسم الأخير لتكليف العصاة والكفار لكنه ليس تكليفا بما لا يطاق عندنا ، لأن العبد قادر على القصد وصرف الاختيار إليه والإخبار بالشىء تابع للعلم به التابع للمعلوم فى الماهية كما سيأتى الإشارة إليه . وأما القسمان الأولان فجمهورهم على عدم وقوع التكليف به والآيات ناطقة به ، ويجوز التكليف به عند بعضهم ؛ وقال بعضهم بجواز التكليف بالقسم الثانى دون الأول ، وبعضهم بوقوع التكليف بما يرجع إلى القسم الأول كما مر من الإرشاد والمطالب العالية ، وذكره الآمدى وغيره فلا إجماع على عدم التكليف به كما قيل ، ولا ينحصر الجواز عندهم على الثانى ، بل صرح البيضاوى فى مرصاد الأفهام بأنه إنما النزاع فى الممتنع لذاته ، وليس منسوبا إلى الأشعرى لقوله بعدم تأثير قدرة العبد ، وكون الاستطاعة مع الفعل والتكليف قبله كما قيل

لاستلزامه كون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق ، ولم يقل به أحد بل لثبوت تصريحه بذلك فى كتاب النوادر ، والقول بأن تجويز التكليف به فرع تصوّره ، وأن من أصحابنا من قال به ينافى القول بأن كثيراً من أدلتهم نصب لها فى غير محل النزاع ؛ وقد استدلوا عليه بوجوه :

الأول : أنه لو لم يجز تكليف العباد مالا يطيقونه لما جاز منهم سؤال دفعه ، وقد جوّزه الله فى قوله : « وَلَا تُحَمِّلْنَا مَالَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ[1] » كما فى قواعد الغزالى ، وإنما يستعاذ عما وقع فى الجملة .

الثانى : مامر من الإرشاد وغيره من تكليف من أخبر أنه لايؤمن ، وأمره أن يؤمن بأنه لايؤمن كأبى لهب .

الثالث : أن الأمر بتحصيل الإيمان مع العلم بعدمه أمر بجمع الوجود والعدم لاستحالة وجود الإيمان مع العلم بعدمه ضرورة أن العلم يقتضى المطابقة ، وذلك بعدم الإيمان كما فى المطالب العالية ، وأشار الإمام إلى إثبات المرام ، والجواب عما تمسك به المخالفون فى المقام بقوله فيها (و) الله (لايعاقبهم) ولا يليق بحكمته أن يعاقبهم (بما لم يكن لهم أن يعلموا) ولم يتمكنوا من العلم به (ولا يسألهم عما لم يعلموا) مما لم ينصب دليله (ولا رضى لهم بالخوض) والدخول فى التفكر (فيما ليس لهم به علم) ولا تمكُّن منه فضلا عن التكليف به (والله يعلم) فى الأزل (بما نحن فيه) من الاختيار فى إيقاع الفعل وتركه فيتحقق الخلق بحسبه لجرى عادته تعالى على ذلك كما بينه (وقال فى الفقه الأكبر : يعلم من يكفر) بصرف قدرته واختياره إليه مع كونه مأمورا بالإيمان وصرف قدرته فيه (فى حال كفره كافرا) لعلمه بجميع الأشياء على ما هى عليه (وإذا آمن بعد ذلك) بصرف اختياره إلى الإيمان المأمور به (علمه مؤمنا فى حال إيمانه وأحبه) فى ذلك ، فأشار إلى أنّ التكليف لايتعلق إلا بما هو مقدور الوقوع فى زمان وجوده وتحصيله بمعنى ترتب العقاب على تركه ، فإن العقاب لايليق فى الحكمة إلا على مايتمكن العبد من العلم به وتحصيله والقدرة عليه فلا يكلف العباد ما لا يطيقونه ولا يطلب دفعه على الحقيقة ، وسؤال دفعه بمعنى طلب الإعفاء عما يشق أوعن العقوبة ، وإليه أشار بقوله : ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم ؛ وإلى منع وقوع التكليف بمعنى ترتب

---

(١) سورة البقرة آية ٢٨٦ .

العقاب على الترك بما لا يمكن ولا يعلم إيقاعه كجمع النقيضين فلا تكليف به فى تكليف أبى لهب بالإيمان ، لأنه قبل الإخبار بعدم إيمانه مكلف بالإيمان الإجمالى ، فلا يلزم جمع النقيضين أصلا ، وكذا بعد الإخبار بعدم إيمانه ، إذ غاية ما نزل فى حقه : « سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ [١] » وهو لا ينفى إيمانه لجواز أن يحمله على تعذيب المؤمن لفسقه ، ولو سلم فهو كإخباره نوحا بقوله : « لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ آمَنَ [٢] » ، وحين ما علم ذلك وحقت كلمة العذاب امتنع التكليف لعدم الفائدة كما فى مرصاد الأفهام للبيضاوى ؛ واختاره المحقق عضد الدين فى شرح المختصر ، وإلى أن علم الله بعدم الإيمان لا يمنع صرف قدرة العبد واختياره إليه ويتعلق الأمر به بمعنى صرف القدرة ، والاختيار إليه لإمكانه فى نفسه وصحة تعلق قدرته بالقصد إليه كما فى التوضيح فلا يستلزم الأمر بتحصيله مع العلم بعدمه الأمر بجمع الوجود والعدم ، وفيه إشارات :

الأولى : أنه تعالى يعلم الأشياء كما هى فيعلم أن زيداً يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته ، وإليه أشار بقوله « يعلم من يكفر فى حال كفره كافراً » وكذا فى الإخبار لأنه تابع للعلم التابع للمعلوم فى الماهية ؛ بمعنى أن المطابقة تعتبر من جهة العلم بأن يكون هو على طبق المعلوم فى الماهية كما حققه الشريف العلامة فى حواشى شرح التجريد ، فيعلم أن الفعل الفلانى يقع بقدرتى وإرادتى وخلقى ، والفعل الفلانى بكسب العبد وإرادتى ، فينبغى أن يكون وقوع ذلك كذلك لامتناع الجهل على الله تعالى ، وحينئذ لا يلزم عدم قدرته تعالى ولا عدم قدرة العبد كما فى المعارف شرح الصحائف لا فى الوجود ؛ بمعنى أنه لا يتعلق به إلا بعد وقوعه ، فلا يرد الاعتراض بأنه تعالى عالم فى الأزل بكل شىء أنه يكون أو لا يكون ؛ وحينئذ يلزم الوجوب أو الامتناع ، ويظهر اندفاع ما ظن أن جميع العقلاء لو اجتمعوا لم يقدروا أن يوردوا على هذا حرفا إلا بالتزام مذهب هشام وهو أنه لا يعلم الأشياء قبل وقوعها ، تعالى عن ذلك علوا كبيراً .

الثانية : أن علم الله تعالى بفعل العبد لا يستلزم الاضطرار ولا سلبه الاختيار فإنه تعالى يعلم الأشياء على ما هى واقعة عليه من الصدور بالاختيار وكذا فى تغيره ، وإليه أشار بقوله : وإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا ، فإذا علم أنه يفعل باختياره فهذا المعنى إن

---

(١) سورة المسد آية ٣ . (٢) سورة هود عليه السلام آية ٣٦ .

أوجب الجابر فيما فعل واستحالة الطرف الآخر ينقلب علمه جهلا سيما إذا تغير اختياره ووقع الطرف الآخر، تعالى عن ذلك علواً كبيراً كما صرح به فى التعديل وغيره .

الثالثة : أن الفعل فى نفسه ممكن ؛ والوجوب بتعلق العلم والخابر به لا يخرجه عن إمكانه فى نفسه فكذا لا يخرجه عن مقدوريته للعبد علم الله تعالى أنه يفعله ، وإن كان لاخروج عن معلوم الله ؛ لما إن معلومه أنه يفعل باختياره كما فى الاعتماد ، وإليه أشار بقوله « علمه مؤمنا فى حال إيمانه وأحبه على إيمانه » ، فإن محبة الله لعبده بمعنى استحماده كما فى كشف الكشاف وغيره ، وليس الفعل الاضطرارى مناط المدح والذم بالاتفاق ، وليس الداعى علة تامة له بل مع الإرادة والاختيار الزائدين عليه كما فى المواقف ؛ والاختيار بمعنى صرف القدرة إلى أحد المقدورين وهو غير مخلوق كما سيأتى بيانه .



فصـــل

لما فرغ من بيان ما يتوقف عليه العمل شرع فى بيان كونه بخلق الله وتكوينه (وقال فى الوصية : والعبد) أى المملوك لله من الملائكة والإنس والجن (مع أعماله) أى أفعاله المكتسبة المختارة ، فإن العمل هو الفعل الصادر عن قصد كما فى المفردات ، وقد يعم لما كان من أعمال الجوارح والقلوب كالمعرفة والتصديق كما دل الإطلاق ، وبينه بقوله (وإقراره ومعرفته) فالعبد مع جميع ما صدر منه ؛ ومنه الإيمان (مخلوق) موجد بعد العدم بإيجاد الله تعالى ، فوجود الفعل بخلق الله تعالى وكسب العبد كما أجمع عليه السلف من الصحابة والتابعين رضى الله تعالى عنهم وإليه أشار بقوله «مخلوق» وإضافة الأعمال إلى العبد ، وخالف فيه المعتزلة والجبرة .

أما المعتزلة ورئيسهم واصل بن عطاء البصرى فإنهم خالفوا الإجماع وقالوا : العباد موجدون لأفعالهم الاختيارية . وقال الجبائية منهم : خالقون لها فرد عليهم فى ذلك وأشار إلى تنويره بقوله (فلما كان الفاعل مخلوقا فأفعاله) الصادرة عنه بصرف قدرته المخلوقة فيه كما دل الإضافة لكونها ممكنة فى نفسها صادرة من المخلوق (أولى أن تكون مخلوقة)

مقدورة لله تعالى لشمول قدرته تعالى للممكنات بأسرها ولا شيء من مقدور الله واقعا بقدرة العبد موجوداً بإيجاده للتمانع كما مر ، وفيه إشارات :

الأولى : أن فعل الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار غالبا ، وإليه أشار بقوله « والعبد مع أعماله » .

الثانية : أن الكاسب يوصف بالفاعل على الحقيقة ، وإليه أشار بصيغة الفاعل فهو يطلق بمعنى من صدر عنه الفعل كسبا كما قد يطلق على من صدر منه إيجادا .

الثالثة : أن الإيمان بمعنى الحاصل بالمصدر مخلوق كما فى التعديل والاعتماد وإليه أشار بقوله « وإقراره ومعرفته مخلوق » واختاره مشايخ سمرقند كما فى المسايرة خلافا للبخاريين فإنهم قالوا إنه بمعنى الهداية غير مخلوق : وبمعنى الإقرار والأخذ فى الأسباب وهو الاهتداء مخلوق وحملوا عليه قول الإمام مع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق كما فى التسديد وغيره . وأجيب بأن الهداية شرط حصوله لا ركنه كسائر الطاعات والكلام فيه فهو من اشتباه شرط الشيء بركنه .

وفى شرح الوصية للشيخ الإمام أكمل الدين البابرتى : لايجوز أن يكون الإيمان اسما للهداية والتوفيق وإن كان لايوجد إلا بهما كما زعم من قال إنه غير مخلوق لأنه مأمور به ، والأمر إنما يكون بما هو داخل تحت قدرته وما كان كذلك كان مخلوقا .

وفى شرح المشكاة للهيتمى : اختلف هل الإيمان مخلوق أولا ؟ فقال بالأول الحارث المحاسبى وعبد الله بن سعيد وجماعة ؛ وبالثانى أحمد بن حنبل وجماعة ، والخلاف لفظى . وما فى شرح المسايرة نقلا عن الأشعرى أن إطلاق الإيمان يشمل ما قام به تعالى من مدلول اسمه المؤمن وهو غير مخلوق فخارج عن محل الخلاف ، وما فى بعض الفتاوى من إكفار القائل بخلقه . ففى شرح المقاصد أن الصواب أن يمحى ذلك عن الكتاب .

وأما الجبرة ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذى فإنهم خالفوه أيضا وقالوا لافعل للعبد أصلا ولا اختيار ولا قدرة له على فعله ؛ وأفعاله اضطرارية كحركات المرتعش وحركات العروق النابضة وإضافتها إلى الخلق مجاز على حسب ما يضاف إلى محله لا محصِّله ، وأشار إلى الرد

عليهم متضمنا للرد على من نفى تأثير قدرة العبد واختياره أصلا (وقال فى الفقه الأكبر: ولم يجبر أحدا من خلقه على الكفر) بخلقه فيه وإلجائه إليه (ولا على الإيمان) بخلقه فيه وإلجائه إليه (ولا خلقه) أى أحداً حال كونه (مؤمنا) بخلق الإيمان فيه ابتداء من غير مدخل لاختياره وكسبه (ولا كافراً) بخلق الكفر فيه ابتداء من غير مدخل لاختياره الصالح له ولضده ، وأشار إلى تنويره بقوله (ولكن خلقهم) أى أوجدهم حال كونهم (أشخاصا) أى متشخصين بما يعيِّنهم من الذاتيات ولوازم التعينات ، وليس الإيمان والكفر بالاتفاق من تلك المشخصات المتوقف عليها تمايز الموجودات ، فلم يخلقهم حال كونهم مؤمنين ولا كافرين من غير مدخل للاختيارات (والإيمان والكفر فعل العباد) أى كسبهم بصرف استطاعتهم ، وليس من الأمور الضرورية منهم للفرق الضرورى بين ما صدر من العبد بحسب قصده وداعيته كالإيمان والكفر و بين ما يصدر منه باضطراره كحركة نبضه ورعشته ، فالإيمان والكفر من العباد من غير اضطرار ولا وجوب ، و بينه بقوله فيه (وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون) تعميما على ما يعم الجميع ، لأن أفعال العباد لا تخلو عن الحركة والسكون و يقتسمان الأفعال الاختيارية كلها ، لأن المراد بالحركة ما يعم الحركة الأينية وغيرها ؛ ونحوُ الصوم والكف عن المناهى غير خارج عنهما (كسبهم على الحقيقة) بتأثير قدرتهم فى الاتصاف بها (والله خالقها) بتأثير قدرته تعالى فى إيجادها فلا يلزم اجتماع المؤثرين المستقلين على أثر واحد .

و بيان المرام بتحرير محل النزاع والخصام على ما ذكره المحققون أن الفعل بمعنى الهيئة الحاصلة فى الخارج إما بقدرة الله وحدها أو بقدرة العبد وحدها أو بمجموعهما .

والأول : إما أن يحصل بها بلا اختيار من العبد أصلا وهو مذهب الجبرية المحضة كجهم وأصحابه متمسكين بأن فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين لشمول قدرته تعالى وكان العبد عالما بتفاصيل أحواله و بطلان اللازم يظهر فى النائم والماشى والناطق والكاتب ، وإما أن يكون مقارنا لاختيار من العبد غير مؤثر أصلا وهو مذهب أهل الجبر المتوسط كالأشعرى وجمهور أصحابه ؛ و به صرح إمام الحرمين فى الإرشاد متمسكين بأن فعل العبد لو كان بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه واللازم باطل ، لأنه

لا بد من ترجيح الفعل على الترك بمرجح لا يكون منه ويجب عنه الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وامتناع تسلسل المرجحات ووجود الأثر بدون الوجوب ، وبأن معلوم الله من فعل العبد إما وقوعه فيجب ، أو لاوقوعه فيمتنع ، فلا يبقى فى مكنة العبد وإن كان ممكنا فى نفسه .

والثانى : إما بأن يصدر من العبد على الإيجاب بأن يوجب البارى تعالى للعبد القدرة والإرادة وهما يوجبان وجود المقدور وهو مذهب الفلاسفة ونقل عن إمام الحرمين، وإما بأن يصدر من العبد على الاختيار بأن يوجد البارى تعالى فى العبد القوى والقدر بالاختيار وبهما مع الإرادة الحاصلة من العبد يوجد المقدور على الاختيار وهو مذهب المعتزلة كما صرح به الإمام الرازى وأشار إليه صاحب المواقف متمسكين بأنه : لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والأمر والنهى والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وإرسال الرسل وإنزال الكتب والفرق بين الكفر والإيمان والإساءة والإحسان ، وبأن من الأفعال قبائح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك وإثبات الولد ونحو ذلك ، وبأن أفعال العباد واقعة على وفق تصورهم ودواعيهم وسيأتى جواب الكل ، وليس القوى والقدر تمام العلة حتى يلزم الوجوب بل مع الإرادة والعزم وهو ليس بإيجاده تعالى عندهم كما فى كاشف المحصول للأصفهانى وغيره ، فليس مذهبهم عين مذهب الفلاسفة كما ظن ، بل الصدور من العلة التامة أيضا بالأولوية عند بعضهم كما فى قواعد العقائد للنصير الطوسى .

والثالث : إما بأن يكون أصل الفعل بمجموع القدرتين بمعنى أن قدرة العبد غير متعلقة بالفعل بالتأثير إلا إذا انضمت إليها قدرة الله تعالى فتؤثر باعانتها كما فى الأربعين والصحائف وغيرها ، فلا يلزم توارد المؤثرين المستقلين على أثر واحد وهو مذهب الأستاذ أبى إسحق الاسفراينى ومن تبعه من الأشاعرة متمسكين بأن فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى ؛ والضرورة فارقة بين أفعاله الاختيارية والاضطرارية ، ولافرق إلا بالاختيار الموقوف تأثيره على إذنه تعالى وإعانته إذ لا أثر لمجرد مقارنته بالضرورة ، وبأن فعل العبد ممكن وكل ممكن مترجح بالواجب تعالى ، وأيضا فعله متوقف على مشيئته ومشيئته متوقفة على مشيئة الله وإذنه وإعانته ، فإن تعلقت القدرة والمشيئة به دخل فى الوجود وإلا فلا كما

فى شرح الطوالع الأصفهانى واستقر عليه رأى إمام الحرمين فى الرسالة النظامية حيث صرح فيها فى مواضع بأن تأثير قدرة العبد فى فعله بإذن الله تعالى إنما هو بالاختيار، ثم قال هذا والله هو الحق الذى لاغطاء دونه ولا مراء به لمن وعاه حق وعيه ، وإما بأن يكون أصل العمل بقدرة الله ، والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد وهو مذهب جمهور الماتريدية ؛ فى التوضيح أن مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين فلا خالق ولا مكوّن إلا الله ، لكن يقولون إن للعبد قدرة مّا على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقى لم يكن بل إنما يختلف بقدرته النسب والإضافات فقط كتعيين أحد المتساويين وترجيحه .

وفى الاعتماد أن وجوب الفعل بقدرة الله تعالى وكونه حركة وسكونا وطاعة ومعصية بقدرة العبد ومثله فى المسايرة وغيرها مما سيأتى ، واختاره القاضى أبو بكر الباقلانى ومن تبعه من المحققين من أهل السنة كما فى التلويح ، وفيه التوسط بين القولين والأمر بين الأمرين .

قال فى شرح الصحائف : وقال قوم من العلماء : إن المؤثر مجموع قدرة الله وقدرة العبد وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر وهو أقرب إلى الحق، وإليه أشار بقوله : « كسبهم على الحقيقة والله خالقها » أى بتأثير اختيارهم فى الاتصاف فإنه الكسب على الحقيقة دون مجرد مقارنة الاختيار أو المدخلية فى الإيجاد ، فإن الخلق أمر إضافى يجب أن يقع به المقدور لا فى محل القدرة ويصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر ، فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ؛ واختلافُ الإضافات ككونه طاعة أو معصية أو حسنة أو قبيحة مبنى على الكسب لا على الخلق كما فى التوضيح وبين ذلك الإمام (وقال فى رواية يوسف بن خالد السمتى) من رواية الحارثى والمرغينانى والكردرى فى المناقب وأبى شكور السالمى فى التمهيد (وعبد الكريم الجرجانى) فى رواية القاضى أبى العلاء الصاعدى وأبى شجاع الناصرى فى البرهان الساطع أنه قال : (و) هو (الذى نقول) ونعتقد فى ذلك حال كونه (قولا متوسطا بين القولين) أى القول بالجبر والقول بالقدر (أيما مال) يعنى أىّ طرف مال إليه من مقتضى الأدلة المثبتة للاضطرار من توقف ترجح الفعل على الترك على مرجح ليس من العبد ومن كون

تفاصيل أحوال الأفعال غير معلومة ومن كونه منبع النقصان وغير ذلك ، ومقتضى الأدلة المثبتة للاختيار من أنه لو لم يكن قادراً على فعله لما حسن المدح والذم والأمر والنهى ومن أن أفعاله واقعة على وفق قصده وداعيته وكثرة السفه والعبث والقبح فى أفعاله وغير ذلك كما فى المقاصد (ملت معه) بالقول بتأثير القدرتين جميعا .

فى التلويح أن المحققين من أهل السنة على نفى الجبر والقدر وإثبات أمر بين الأمرين ، وهو أن المؤثر فى فعل العبد أى أصله ووصفه مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول فقط ليكون جبراً ، ولا الثانى فقط ليكون قدراً فكان القول بتأثير القدرتين قدرة الله فى الإيجاد وقدرة العبد فى الكسب والاتصاف كما دل مجموع الكلام قولا متوسطا جامعا مقتضى جميع الأدلة (كما قال محمد بن على) بن الحسين رضى الله تعالى عنهم (لاجبر) على العباد فيما يصدر منهم من الأفعال ولا اضطرار لهم فيه كما قال الجبرية (ولا تفويض) إليهم فيه ولا إيجاد لهم عن اختيار كما قاله القدرية (ولا تسليط) لهم على ما يصدر منهم ولا إيجاب عن دواعيهم كما قال الفلاسفة ، فإن بعض أفعال العبد لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء ، و بعضها مشعور به لكن ليس بإرادته كمرضه وصحته ونومه و يقظته ، و بعضها مما له قصد إلى صدوره ، وصحة الصدور غير القصد إذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصدر أو لا يصح صدوره عنه ، فصحة الصدور واللاصدور هى المسمى بالقدرة وهى لا تكفى فى الصدور إلا بعد أن يرجح أحد الجانبين على الآخر والترجيح بالوصف المسمى بالقصد والإرادة وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته و إرادته فهو باختياره ، وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره ثم حصول قدرته لابد وأن يستند إلى ما لا يكون بقدرته دفعا للتسلسل ، وحصول مقدوره أيضا لابد وأن يستند إلى ما لا يكون منه لتخلفه عنه بعد حصول قدرته و إرادته وسلامة أسبابه وآلاته وشمول قدرة الواجب تعالى لجميع الممكنات التى منها فعله ، فدل على أن المؤثر فيه كلا القدرتين ، فالحق القول بهما جميعا مأخوذاً من أهل بيت النبوة ، وقد رواه الإمام الشافعى والحافظ ابن عساكر والسيوطى عن عبد الله بن جعفر عن على رضى الله تعالى عنه أنه قال للسائل عن القدر : سر الله فلا تتكلف ، فلما ألح عليه قال: أما إذ أبيت فانه أمر بين أمرين

لا جبر ولا تفويض ، ولما كان محمد الباقر من شيوخ الإمام مشافها له بالكلام أسند إليه مشيراً إلى سطوع برهانه للأفهام :

وأوضح صاحب التوضيح المقام حيث قال : التفرقة ضرورية بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية ، وليس التفرقة لمجرد كون الأفعال موافقة لإرادة العبد ؛ لأن الارادة إن كانت صفة يرجح الفاعل أحد المتساويين ويخصص الأشياء بما هي عليه من الخصوصيات كان الترجيح والتخصيص من العبد فلا جبر وإن لم يكن كذلك فلا يكون إلا مجرد شوق فيجب أن لا يقع فرق بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية التي لا يشتاق إليها كحركة نبضنا على نسق يشتهى أن يكون عليه ، لكنا نفرق بينهما ونعلم أن الأولى بفعلنا لا الثانية ، وأيضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين مالا نقدر على تركه كالانحدار إلى صبب ؛ أي منخفض بالعدو الشديد الذي لانقدر على الإمساك عنه ، وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر ؛ وأيضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم أن العلم الوجداني قاض بأنا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح أحد المتساويين والمرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الأفعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وأمثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في أخبار الأنبياء والصديقين أن الكفار قصدوهم بأنواع الأذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي والارادات مع تدربهم في ذلك الزمان على أمور أشق من ذلك .

فعلم أن المؤثر في وجود الحركة : أي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وإرادته — إذ لو كان لم يخالف إرادته .

ولو كان مؤثراً[1] طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات ؛ وأيضا لايمكن الحركات إلا بتمديد الأعصاب وإرخائها ولا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها.

فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان أن اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة أنه جرت عادته تعالى أنا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصد

(١) هكذا في « خ » وفي « ز ، ع » مؤثر .

جازما من غير اضطرار إلى القصد — يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية ، و إن لم نقصد لم يخلق ، ثم القصد مخلوق الله ؛ بمعنى أنه تعالى خلق قدرة : أى كلية يصرفها العبد إلى الفعل وتركه على سبيل البدل .

ثم صرفها إلى واحد معين فعل العبد وهو القصد والاختيار أى الجزئى ؛ فهذا القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب إلى موجودات هى مخلوقات الله تعالى ، لا أن الله تعالى خلق هذا الصرف مقصوداً ، لأن هذا ينافى خلق القدرة فى حصول الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد ، و إليه أشار الإمام (وقال فى) بعض نسخ (الفقه الأبسط : والعبد معاقب فى صرف الاستطاعة التى أحدثها الله فيه وأمر بأن يستعملها فى الطاعة دون المعصية) فأشار إلى أن الاستطاعة الحقيقية بخلق الله تعالى و إحداثه فى العبد وأن صرف تلك الاستطاعة الحقيقية الصالحة للضدين إلى أحدهما معيناً من العبد ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن ذلك الصرف هو الاختيار والكسب المعبر عنه بالعزم المصمم ، و إليه أشار بقوله : « وأمر بأن يستعملها فى الطاعة » أى يصرفها فيها ، لأن متعلق الأمر ذلك .

الثانية : أنه مناط المعاقبة وكذا الإثابة لعدم الفاصل بينهما ، و إليه أشار بقوله «والعبد معاقب فى صرف الاستطاعة» .

الثالثة : أنه ليس بخلق الله تعالى و إحداثه بل عدمى كما دل السوق عليه ، وتخصيص الإحداث بالاستطاعة دون الصرف إذ لا وجود له فى الخارج فلا يتعلق به الخلق والإيجاد كما فى التوضيح ، أو موقوف ، على أمر عدمى هو القابلية كما فى حواشى فصول البدائع للعلامة الفنارى .

وقال العلامة التفتازانى فى تفسير الفاتحة فى مبحث الاستعاذة : المختار هو القول بالكسب الذى به يتحقق الواسطة ؛ وكسب العبد عبارة عن أمر نسبي يقوم به ويُعدُّه محلا لأن يخلق الله سبحانه فيه فعلا يناسبه تلك النسبة .

وليس هذا الكسب من الله ، إذ لكونه عدميا غير موجود لم ينسب إلى خلقه و إيجاده

ولاتصاف العبد به صار له مدخل فى محلية خلق الله وقابلية ذلك الخلق فيه ، و بيان القابلية أن يكون شرط الخلق والتأثير لاجزءاً منه .

فلأن تحصيل شرط القابلية يتوقف على العبد ينتفى الجبر ، ولأن ليس للعبد جزء من الفاعلية ينتفى القدر ، لذلك قال عليه الصلاة والسلام : « فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمَدِ اللهَ ، وَمَنْ لاَ فَلاَ يَلُومَنَّ إِلاَّ نَفْسَهُ » .

فذلك الأمر النسبي المعبر عنه بالكسب ، والاختيار ، والقدرة الكاسبة ، وتوجه العبد ، والقصد : هو مدار التكاليف ، ومناط الثواب والعقاب ، وشبهوه بما إذا أمر ملك عُلم صدق وعده بأن ينادى فى ملكه ، أن كل من حاذى منظرته يوم كذا يعطيه ألف دينار فمن حاذى أخذه ومن لا فلا ، فللآخذ تحصيل هذه النسبة التى هى محاذاة المنظرة وهى أمر لاوجود له ؛ والإعطاء للملك ليس إلا ، لكنه يتوقف على ذلك التحصيل على ما عُلم من عادته ، فالآخذ بها لامجبور ولا قادر على تحصيل دينار ، إنما قدرته الكاسبة على تحصيل نسبة المحاذاة فقط ، إذا تحقق هذا أمكن دفع أسئلة الطرفين :

الرابعة : نفى الجبر فيه أصلا ، و إليه أشار ببيان كون المعاقبة فى صرف الاستطاعة الصالحة للضدين على البدل ، وبيان كون الاستطاعة هى المخلوقة فيه .

[وتحقيقه أن المرجح إرادة العبد وذلك معلوم بالضرورة ، وهى و إن كانت مستندة بالأخرة إلى قدرة الله تعالى فإنها قد تستند إلى العلم بالمصلحة ، والعلم قد يستند إلى الحركات الخيالية المنتقلة من الشئ إلى لازمه أوضده أولازمهما ؛ فقد تنتهى حركاته إلى تصور أشياء باعثة للارادة ؛ وأصل الإرادة العلم ؛ والخيال و إن كان بخلق الله تعالى لكن ذلك لايقدح فى كون الإرادة مرجحة ، لأن سبب السبب لايخرج السبب عن كونه سبباً ، وأيضا إن مقدور العبد ليس إلا حركاته وسكناته ، وصرف قدرته إلى مآربه وحاجاته لايقدح فيه كون ماسواه مما لابد منه فى حصول الفعل المقدور كأصل القدرة الكلية والإرادة والشعور وكالآلات والقوابل حاصلة بقدرة الله ومشيئته تعالى ، فإنها غير مختصة بطرف واحد من الفعل والترك حتى يلزم عدم تمكن العبد بل صالحة لكل منهما ، والعبد يصرفها إلى أحدهما

فلا يلزم الجبر كما فى الصحائف ، ولا يتجه[1]] قول الأشعرى إن الاختيار من الله بالجبر والاضطرار ؛ فنحن مختارون فى أفعالنا ، مضطرون فى اختيارنا ، وهو مخالف لقول السلف لاجبر ولا تفويض ، ولـكن أمر بين أمرين ، إذ لا فرق بينه و بين الجبر المحض فى الحقيقة ، فأى نفع فى وجود اختيار اضطرارى ؟ كما فى الطريقة .

واستدل عليه الشيخ الأشعرى بأن فاعل القبيح إذا لم يتمكن من تركه ففعله اضطرارى ، و إن تمـكن فإن لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ، و إن توقف يجب عنده لأنا فرضناه مرجحا تاما وإلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا ، وردّ بأنه استدلال فى مقابلة التفرقة الضرورية بين الاختيارية والضرورية ، لـما أن الجبر على فعل — نقيضُ عدم القدرة عليه ؛ فلا يندفع بما قيل أن الفارق وجود القدرة لا تأثيرها ، وأجاب عنه فى التنقيح بأن توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لأن لاختياره تأثيراً فى فعله أيضاً ، وتحقيقه أن المرجح سواء كان اختياريا أو داعياً موجبا أوغير موجب لا يقتضى الجبر ؛ أما إذا كان اختياراً فلأن تخلله موجبا يدفع الاضطرار ، لأن الاضطرارى ما لا يوجبه الاختيار ، وغيرُ موجب يدفع توجه الاتفاق ، لأن الاتفاق ما لا يرجحه الاختيار .

وأما إذا كان داعيا فلأن الداعى إلى الاختيار لا ينافيه ، كما أن العلم والقدرة والإرادة الأزليات التى تعيّن أحد الطرفين باختيار العبد لاتنافيه بل تحققه كما فى فصول البدائع .

وقال فى التوضيح : اعلم أن كثيراً من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا ، والبعض الذى لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن أن يقال إنه شئ ، وقد خفى على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه ، وأنا أسمعك ماسنح بخاطرى ، وهذا مبنىّ على أربع مقدمات ،

---

(١) ههنا اختلفت النسخ ، والذى أثبتناه بين الحاصرتين هو عبارة : « ع ، ز » ويوجد بدل هذه العبارة فى « خ » ما نصه قال فى التعديل : من قال بأن القدرة مع الفعل لـكنها لا تصلح للضدين فقد وقع فى الجبر ، ومن قال بأنها سابقة ، وأن مابعدها مفوض إلى العبد فقد وقع فى القدر ، ومن توهم أن القدرة التى مع الفعل لاتصلح للضدين ، وقال بالقدرة السابقة ، وحاول أن يختار التوسط اقتداء بما نقل عن أكابر السلف : أنه لاجبر ولا تفويض ، ولـكن أمر بين أمرين فقال بالتوسط بناء على أن القدرة السابقة مخلوقة لله تعالى فحينئذ صح إسناده إلى الله سبحانه وتعالى فقد وقع فى القدر بعينه ، لأن ما بعد القدرة السابقة يصير مفوضا إلى العبد اه .

وأنا أطلعك عليها إجمالا لتهتدى إلى سواء السبيل ، ولا تضل فى فيافى التفصيل .

المقدمة الأولى : أن لفظ الفعل قد يطلق على معنى ثابت قائم بالفاعل حاصل بالمصدر كما إذا تحرك زيد فحصل له الحركة ، وقد يطلق على إيقاع ذلك المعنى ، والموجود هو الأول دون الثانى .

المقدمة الثانية : أنه لابد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها .

وقال البعض بعدم الوجوب عند وجودها [لكنه ليس بحق لأنه مع حصول الأولوية إن جاز حصول الطرف الآخر لما كانت الأولوية أولوية ، وإن لم يجز فهو الوجوب وإنما غيروا اللفظ دون المعنى[(١)]] .

المقدمة الثالثة : أن جملة ما يتوقف عليه الحادث لابد أن يدخل فيها أمور لا موجودة ولا معدومة ، أعنى الحال كالإيقاع وتعلق الإرادة لخروجه عن العدم وعدم صيرورته حقيقة مخصوصة فى الخارج ؛ فبين الوجود والعدم تقابل الملكة والعدم ، وأن استنادها إلى العلة يكون بطريق الصحة دون الوجوب .

المقدمة الرابعة : أن وجود الممكن بلا موجد وكذا الإيجاد بلا موجد محال ، وأما ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح فواقع ، إذا عرفت هذا فحصول جوابه أنا نختار أنه تمكن من الترك ، وأن فعله يتوقف على مرجح ، فقوله يجب الفعل عند تمام المرجح — قلنا : إن أراد بالفعل الحالة الحاصلة بالمصدر فنمنع وجوبه أصلا بناء على القول بوجود الفعل عن المختار بلا وجوب كما قال البعض ؛ ولو سلم فلا نسلم وجوبه عند المرجح مما عدا الإيقاع لجواز توقفه على أمر آخر كالإيقاع [ولا نسلم الوجوب عنده لاستناده بطريق الصحة دون الوجوب[(٢)]] ولو سلم الوجوب عنده فلا نسلم لزوم الجبر والاضطرار لجواز أن يكون ذلك المرجح اختيار العبد ، وإليه لوح الإمام بقوله : ولم يجبر أحدا من خلقه إلى آخره. وقوله فى نقل الكلام إلى اختيار العبد فيتسلسل .

(٢،١) مابين الحاصرتين ساقط من الحجرية .

قلنا : اختيار الاختيار عين الاختيار ، أو يلتزم جواز التسلسل فى الأمور الإضافية ، وإليه لوّح الإمام بقوله : «والعبد معاقب فى صرف الاستطاعة» إلى آخره ، إذ الصرف من الأمور الإضافية ، وإن أراد به الإيقاع بمنع وجوبه عند تمام المرجح ، بناء على أنه ليس بموجود ولا معدوم ، والوجوب عند المرجح يختص بالموجودات ، ولو سلم فيجب هو بإيقاع آخر ، فإما أن يلتزم التسلسل فى الإيقاعات بناء على كونها أموراً اعتبارية ، أو نقول : إيقاع الإيقاع عين الإيقاع ، ثم أشار إلى تقسيم محل النزاع وتحريره فى تفاصيل الأقسام قبل إقامة البراهين على المرام لزيادة توضيح المقام (وقال فى الوصية : والأعمال) يعنى مايتعلق به الحكم الأخروى بقرينة بيان الخبر ، فاللام للعهد ، فلا يتناول المباح ، ولهذا عمم له بعد ذلك (ثلاثة من الأقسام (فريضة) لغة : اقطع ، وشرعا ماثبت بدليل قطعى يذم تاركه مطلقا بلا عذر إلا أن القطعى يقال على مايقطع الاحتمال أصلا كحكم ثبت بمحكم الكتاب ومتواتر السنة ، ويسمى بالفرض القطعى ، ويقال له الواجب ، ولذا عبر به فى الفقه الأكبر ، وعلى مايقطع الاحتمال الناشئ عن دليل مثل تعدد الوضع كما ثبت بالظاهر والنص والمشهور[1] كما مر .

وهو ضربان : ما هو لازم فى زعم المجتهد ، كمقدار المسح ويسمى بالفرض الظنى ، وما هو دون الفرض ، وفوق السنة كالفاتحة ويسمى بالواجب ، ولذا اكتفى بالفريضة عنه فإنه فرض عملا .

وما فى شرح الوصية وغيره أن الفرض ما ثبت بدليل قطعى لاشبهة فيه ؛ ففيه أنه لايشمل بعضا من الظنى ويدخل بعض المندوب نحو الثابت بقوله: « وَافْعَلُوا الْخَيْرَ[2] » ، وبعض المباح نحو الثابت بقوله : « وَكُلُوا وَاشْرَبُوا[3] » كما فى شرح النقاية للقهستانى (وفضيلة) لغة الزيادة ، وشرعًا : مايثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ، إلا أنه يقال على مايعاتب فى تركه من غير عذر مما صدر عنه عليه الصلاة والسلام ، أو عن الخلفاء الراشدين رضى الله تعالى عنهم من العبادات بالمواظبة فى الجملة من غير أمر وجوب وهو السنة المؤكدة وتسمى سنة الهدى ، وعلى ما لايعاتب أيضاً فى تركه .

---

(١) راجع ماعلقناه فى الصفحة «٥٠» تحت رقم «٣» .

(٢) سورة الحج آية ٧٧ (٣) سورة البقرة آية ١٨٧ .

وهو ضربان : ماصدر عنه عليه الصلاة والسلام من العبادات بلا مواظبة وهوالمندوب ومن العادات ويسمى سنة الزوائد وما كان خيرا موضوعا[1] ويسمى النوافل (ومعصية) لغة : الخروج عن الطاعة كما فى المفردات ، وشرعا : فعل الحرام والمكروه تحريما اختياراً (فالفريضة بأمر الله تعالى) أى ثابت بقوله الدال على الطلب جازما (ومشيئته) أى إرادته ، وفيه إشارة إلى أن الأمر ينفك عن الإرادة كما مر وإلى الرد على المعتزلة القائلة بأن مدلول الأمر هو الإرادة ، فكل ما أمر به أراد وجوده وإن لم يوجد ، وكل مالم يرده لم يأمر به ، وإليه أشار بالعطف (ومحبته) أى استحماده (ورضاه) أى تركه الاعتراض عليه ، وفيه إشارة إلى أن المحبة تغاير الرضا كما مر ، وإلى أنهما غير المشيئة لعمومها وخصوصهما بالطاعات . قال الله تعالى : « وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ[2] » وقال : « لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ[3] » وقال : « لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ[4] » وقال : « يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ[5] » ، « يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ[6] » ، وإلى الرد على من قال بأن الكل بمعنى واحد كجمهور الأشاعرة ، وهم أوّلوا الآية بوجهين :

الأول : أنه لا يرضى الكفر دينا بل يعاقب عليه .

الثانى : أن المراد بالعباد من وفق للإيمان كما أشير إليه بالإضافة كما فى الأبكار للآمدى ، ورد بعدم ظهوره فى كثير من النصوص كما فى المسايرة (وقضائه) أى خلقه (وقدره) أى تقديره (وعلمه) الشامل للكل على ماهو عليه ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن القضاء والقدر غير الإرادة ، وإليه أشار بالعطف ؛ فى المقاصد أن القضاء بمعنى الخلق ، والقدر بمعنى التقدير ، وفى الإرشاد والتبصرة النسفية والاعتماد : أن القضاء هو الخلق ، والقدر : جعل كل شئ على ماهو عليه وسيأتى التصريح به ، ومامر أنهما من الصفات بلا كيف ، فالمراد به عدم العلم بكنه الكيفية ، فإنه أمر بين الأمرين .

الثانية : الرد على من أرجعهما إلى الإرادة كجمهور الأشاعرة حيث قالوا : القضاء هو

(١) فى الخيرية « محضا عاما » .
(٢) سورة الزمر آية : ٧ (٣) سورة البقرة آية : ٢٠٥ .
(٤) سورة البقرة آية : ١٩٠ وسورة الأعراف آية : ٥٥
(٥) سورة آل عمران ٧٦ وسورة التوبة آية ٤ .
(٦) سورة آل عمران آية : ١٣٤ .

الإرادة الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص ، والقدر تعلق تلك الإرادة بالأشياء فى أوقاتها المخصوصة .

الثالثة : الرد على من أرجعهما إلى العلم كالفلاسفة حيث قالوا : القضاء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغى أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام ، وهو المسمى عندهم بالعناية الأزلية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها . والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العينى بأسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء .

الرابعة : الرد على المعتزلة المنكرين للقضاء والقدر فى الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد ، ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال ، ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم كما فى شرح المواقف .

الخامسة : الرد على من نفى العلم بذلك أيضا من قدمائهم ؛ وأكفرهم الإمام به فيما سيأتى ، وصرح بكفرهم فى ذلك كثير من الأئمة منهم الشافعى وأحمد رحمهما الله تعالى ، كما فى الفتح المبين للعلامة الهيتمى (وحكمه) إيجابه (وتوفيقه) أى تهيئته لأسباب الخير وتنحيته لأسباب الشر (وكتابته فى اللوح المحفوظ) أى إثباته فى اللوح المحفوظ عن التغير لما فيه كإثبات الكاتب ما فى علمه بقلمه على لوحه كما بينه فيما بعده .

واللوح من درة بيضاء فى عظم لا يوصف ، والقلم من جوهر كذلك ينبع منه النور نبوع المداد من الأقلام ، فيه كتب جميع ما كان وما يكون ، على ما ورد فى الأحاديث الصحيحة عنه عليه الصلاة والسلام ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن القضاء غير الحكم والكتبة[1] .

الثانية : الرد على المعتزلة القائلة بكون القضاء بمعنى الإعلام والكتبة ، أو بمعنى الإلزام فى الواجبات خاصة كما فى المقاصد .

---

(١) بكسر أوله وإسكان ثانيه مصدر سماعى لكتب كالكتاب والكتابة .
قال فى شرح المقاصد : وقد يراد بهما (أى القضاء والقدر) الإعلام والتبيين كقوله تعالى « وقضينا إلى بنى إسرائيل » الآية ، وقوله تعالى : « إلا امرأته قدرناها من الغابرين » أى أعلمنا بذلك ، وكتبناه فى اللوح .

الثالثة : الرد على الفلاسفة القائلة بأن اللوح هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ماهي عليه ؛ منه ينطبع العلوم فى عقول الناس ، وعلى القائلين منهم بأنه النفس الكلى للفلك الأعظم . (والفضيلة ليست بأمر الله) لعدم الطلب جزما فيها (ولكن بمشيئته) لشمول إرادته (ومحبته) لشمول الاستحباب لها (ورضاه وقضائه وقدره وعلمه وحكمه) أى ندبه بقرينة المقام .

فإن الحكم : ما ثبت بالخطاب المتعلق بالأفعال بالاقتضاء جزما للفعل كالإيجاب ، أو الترك كالحرمة أو لاجزما للفعل كالندب ، أوللترك كالكراهة ، أو بالتخيير وهو الإباحة كما فى التوضيح (وتوفيقه وكتابته فى اللوح المحفوظ) وفى بعض النسخ: وتخليقه فى المقامين، وهو معنى القضاء فيكون تأكيداً . (والمعصية ليست بأمر الله تعالى) « إِنَّ اللّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ[1] » (ولكن بمشيئته) أى بتخصيصه لها بالوجود فى وقت مخصوص لعموم المشيئة (لابمحبته) « وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ[2] » (وقضائه) أى خلقه لسوء اختيار الفاعل (لابرضاه) فإنه ينهى عن الفحشاء والمنكر (وبتقديره لا بتوفيقه) لعدم تيسير أسباب الخير له (وبخذلانه) أى ترك العبد مع نفسه لا بنصره (وعلمه وكتابته فى اللوح المحفوظ) لشمول علمه تعالى وكتابته فى اللوح لجميع الأشياء (فتقدير الخير والشر كله من الله تعالى) على ماسيقع من اختيارات العباد ؛ وفى المقام إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن كل ما علم الله سبحانه أنه يوجد أراد وجوده سواء أمر به أو لم يأمر ، وما علم أنه لايوجد لم يرد وجوده سواء أمر به أو لم يأمر .

الثانية : أنه أراد المعصية من العاصى كسبا له قبيحا مذموما أى خصصها بالوجود فى وقت مخصوص لما مر أن الإرادة صفة تقتضى تخصيص أحد المقدورين بالوقوع فى وقت مخصوص .

الثالثة : الرد على المعتزلة النافين لإرادة الله وقضائه المعصية القائلين بأن كل ما أمر الله به أراد وجوده وإن علم أنه لايوجد وكل ما نهى عنه كره وجوده وأراد أن لايوجد وإن علم أنه يوجد ، ثم أشار إلى تعميم المقام بجميع الأقسام . ف(قال فى الفقه الأكبر : قد الأشياء) أى جميع الموجودات من الأعيان والأعراض من الفرائض والفضائل والمعاصى

(١) سورة الأعراف آية ٢٨ (٢) سورة البقرة آية ٢٠٥ .

والمباحات (وقضاها) أى خلقها فى العباد بحسب الاختيارات (ولا يكون فى الدنيا والآخرة شىء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره) لشمول ذلك لما فى الدارين من الموجودات وشمول العلم للمعدومات أيضا والمستحيلات ؛ وفيه إشارة إلى الرد على من قال من المعتزلة بعدم مشيئة الله للمباحات .

ثم فصل أدلة المرام من شمول المشيئة والقضاء وغير ذلك للأقسام ف(قال فى رواية أبى يوسف رحمه الله تعالى) من رواية أبى شجاع الناصرى فى البرهان والقاضى أبى العلاء الصاعدى فى كتاب الاعتقاد أنه قال : قال فى الاستدلال على ذلك مع نفى القدر[1] (لقوله تعالى : « إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ[2] ») أى بتقدير سبق فى علمنا وإرادتنا ، فهو رد للقدرية كما قال : عمر ، وابن عباس ، وأنس رضى الله تعالى عنهم كما فى التيسير ، وفيه إشارات :

الأولى : أن الآية على عمومها قطعية فى مدلولها ، إذ الشىء بمعنى مُشاء الوجود ، فلا تخصيص فيها ، وإليه أشار بقوله (فما بقى فى العالم) أى ما يعلم به الصانع وصفاته من الجواهر والأعراض (شىء) أى موجود من الأعيان والأعمال (إلا وهو داخل فيه) .

الثانية : أن المعنى خلقنا كل مُشاء الوجود ممكن من الممكنات بتقدير وقصد أى على مقدار مخصوص مطابق للمصلحة ؛ وإليه أشار فى التفريع .

قال فى شرح المقاصد ولإفادة هذا المعنى — كان المختار نصب كل شىء ، إذ لو رفع لتوهم أنّ خلقناه — صفة — وبقدر — خبر — والمعنى : أن كل شىء خلقناه فهو بقدر ، فلم يفد أن كل شىء مخلوق له بل ربما أفاد أن من الأشياء مالم يخلقه فليس بقدر .

الثالثة : أن الشىء اسم الموجود وإليه أشار بالبقاء فى العالم والدخول وبكونه اسما له ومقيداً به ، اندفع ما قيل إنه لابد من تقييد الشىء بالمخلوق على تقدير النصب أيضا ، لأنه لو لم يخلق ما لايتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشىء عليه ، وحينئذ لايبقى فرق بين النصب والرفع ؛ ولا بين «جعل» خلقنا خبراً أو صفة . على أنه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لأن الخبر يفيد أن كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة . (وقال فى الفقه الأبسط : قال

(١) هكذا فى الأصول التى بأيدينا ، ولعل صحة العبارة « مع نفى قول أهل القدر » كما هو الظاهر .
(٢) سورة القمر آية : ٤٩

تعالى : « فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللهُ ») أى اختلفت الأمم : فمنهم من اختار تصديق الرسل واتباعهم فأرشدهم الله لذلك وخلق فيهم الهداية («وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ[١] ») أى من اختار تكذيبهم ومخالفتهم فخذلهم الله وخلق فيهم الضلالة فتحققت لهم الضلالة كما فى التيسير (وقال : « يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ ») أن يضله لاستحبابه الضلال وصرف اختياره إليه (« وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ[٢] ») أى يهديه لصرف اختياره إلى الهدى وهو دليل ظاهر على أن الهداية والإضلال بخلق الله تعالى (وقال : « وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ ») أى إلى المقترحين نزول الملائكة (« وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى ») أى وأحيينا لهم كل الأموات فشهدوا بالنبوة (« وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ ») أى جمعنا (« كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا ») أى كفلاء بما بشروا به وأنذروا به أو مقابلين (« مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا ») أى ماصح لهم الإيمان لغلوهم فى التمرد والطغيان (« إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ[٣] ») أى لم يؤمنوا برؤية هذه الآيات فى حال إلا حال مشيئة الله إيمانهم ؛ وفيه دليل على أن الآية وإن عظمت فإنها لاتضطر إلى الإيمان . ومَن عَلِمَ الله منه اختيار الإيمان شاء له ذلك . ومن علم منه اختيار الكفر والإصرار عليه شاء له ذلك كما فى التأويلات الماتريدية (وقال تعالى : « وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ» أى إيمان من فى الأرض من الثقلين (« لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ ») بحيث لايشذ عنهم أحد (« جَمِيعًا[٤] ») أى مجتمعين على الإيمان لايختلفون فيه لكنه لايشاؤه لمخالفته للحكمة التى بنى عليها أساس التكوين والتشريع .

وفيه دليل على كمال قدرته ونفوذ مشيئته أنه لو شاء لآمن من فى الأرض كلهم فلا يبقى فيها إلا مؤمن موحد ، ولكنه شاء أن يؤمن به من علم منه اختيار الإيمان با وشاء أن لايؤمن به من علم أنه يختار الكفر ولايؤمن به كما فى التيسير (وقال تعالى «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ ») أى ماصح وما استقام لنفس من النفوس التى علم الله تعالى أنها تؤمن (« أَنْ

(١) سورة النحل آية : ٣٦ .
(٢) سورة النحل آية : ٩٣ .
(٣) سورة الأنعام آية : ١١١ .
(٤) سورة يونس آية : ٩٩ .

تُؤْمِنَ إلا بِإِذْنِ اللهِ[1] » أى بمشيئته وتوفيقه وكتابته ولا يحتمل الأمر لأنه كم من مأمور بإيمان لم يؤمن به ، ولا الإباحة لأنه لايباح ترك الإيمان بحال كما فى التأويلات الماتريدية (وقال تعالى : « وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً[2] ») أى وفقهم الايمان والطاعات كما قال : « وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى[3] » وهو دليل ظاهر على أن الأمر غير الإرادة وأنه تعالى لم يرد الإيمان من كل أحد وأن ما أراده يجب وقوعه كما فى تفسير البيضاوى (« وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ[4] ») أى ولكن شاء أن يكونوا مختلفين بعضهم على الحق وبعضهم على الباطل لما علم منهم اختيار ذلك فلا يزالون مختلفين « إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ » فعصمه عن الاختلاف لما علم منه اختيار الحق ووفقه للنظر والاستدلال فأدرك الحق (« وَلِذَلِكَ ») الرحمة (« خَلَقَهُمْ[5] ») أى الذين رحمهم كما قال ابن عباس ، ومجاهد ، والضحاك وقتادة رضى الله تعالى عنهم كما فى التيسير (وقال تعالى : « وَمَا تَشَاءُونَ ») أى اتخاذ السبيل ولا تقدرون على تحصيله فى وقت من الأوقات كما فى الإرشاد (« إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ[6] ») إلا وقت أن يشاء الله مشيئتكم أو تحصيل السبيل لكم كما دل سوق الآية ؛ ففيـــه دليل على أنه لادخل لمشيئة العبد إلا فى الكسب ، وإنما الإيجاد بمشيئة الله وتقديره . وإليه أشار بقوله : (أى بقدر الله . وقال شعيب عليه السلام «وَمَا يَكُونُ لَنَا ») أى مايصح وما يستقيم لنا (« أَنْ نَعُودَ فِيهَا ») أى ملتهم فى حال من الأحوال أو فى وقت من الأوقات (« إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّنَا[7] ») أى إلا فى حال مشيئة الله أو وقت مشيئته لخذلاننا ، وفيه دليل على أن الكفر بمشيئة الله كما فى تفسير البيضاوى ، فقد خاف شعيب أن يكون سبق منه زلة أو تقصير يقع منه

---

(١) سورة يونس آية : ١٠٠
(٢،٤) سورة هود آية : ١١٨
(٣) سورة الأنعام آية : ٣٥
(٥) سورة هود آية : ١١٩
(٦) سورة التكوير آية : ٢٩
(٧) سورة الأعراف آية : ٨٩

الاختيار لذلك فيشاء الله ذلك ، وإن كانوا معصومين لكنهم خافوا ذلك وكان خوفهم أكثر من خوف غيرهم كما فى التأويلات الماتريدية ، والتيسير.

وقيل إلا حال مشيئته لعودنا فيها وذلك مستحيل كما ينبئ عنه التعرض لعنوان الربوبية والتنجية منها كأنه قيل : وما كان لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله وهيهات ذلك ، ففيه دليل على أن الكفر ليس بمحبته ولا رضاه كما فى الإرشاد (وقال نوح عليه السلام: « وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي ») ولا تقبلونه (« إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ[1] ») والنصح إمحاض إرادة الخير من الدلالة ، وقيل إعلام موضع الغى ليتقى والرشد ليقتفى ، وفيه إشارات :

الأولى : الإيذان بأن ما سبق منه ليس بطريق الجدال والخصام ، بل بطريق النصيحة لهم والشفقة عليهم .

الثانية : أنه لم يأل جهداً فى إرشادهم إلى الحق ولكن لا ينفعهم ذلك عند إرادة الله إغواءهم .

الثالثة : أن تقييد عدم نفع النصح بإرادته مع أنه متحقق لا محاله للإيذان بأن ذلك النصح منه مقارن للارادة والاهتمام به ولتحقيق المقابلة بين ذلك و بين ما وقع بإزائه من إرادته تعالى لأغوائهم كما فى الإرشاد ، وهو دليل على أن إرادة الله تعالى يصح تعلقها بالإغواء وأن خلاف مراده محال كما فى تفسير البيضاوى (وقال تعالى: « فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِن بَعْدِكَ[2] » أى عاملناهم معاملة المختبر ليظهر منهم بفعلهم ما كان فى علمنا وتقديرنا أنهم يفعلونه؛ يعنى ابتلاء الذين خلفهم موسى مع هارون بعبادة العجل، وفيه دليل على أن المعصية بخلقه تعالى وتقديره كما فى تفسير البيضاوى (وقال تعالى : « لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ» أى ثبتنا يوسف لنصرف عنه السوء مطلقا فيدخل فيه خيانة السيد دخولا مطلقة أو لنصرف عنه دواعى الزنا كما دل السوق (« وَالْفَحْشَاءَ[3] ») أى الفعلة القبيحة وهو

---

(١) سورة هود آية : ٣٤
(٢) سورة طه آية : ٨٥
(٣) سورة يوسف آية : ٢٤

الزنا ، وفيه دليل على أن الأعمال بخلق الله وقضائه وقدره ، وإليه أشير بصرف السوء عنه لاستلزامه فعل الكف وأن هَمَّ يوسف ليس بِهَمٍّ عزم بل هم خطرة ؛ ولا منع فيما يخطر بالقلب ، وهو قول الحسن ، ويحتمل أن يكون قوله « وَهَمَّ بِهَا » متعلقا بالشرط المذكور بعده وهو « لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ[1] » أى نداء جبريل يايوسف بن يعقوب اسمك فى الأنبياء مكتوب فلا يكن عملك عمل الفجار ، كما قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كما فى التيسير .

قال فى شرح المقاصد وللمعتزلة فى تلك الآيات تأويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويتحقق أنهم محجوبون وبوصفها مخنوقون .

ولظهور الحق فى هذه المسألة يكاد عامتهم به يعترفون ويجرى على ألسنتهم أن ما لم يشأ الله لا يكون .

ثم العمدة القصوى لهم فى الجواب عن أكثر الآيات حمل المشيئة على مشيئة القسر والإلجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا .

فقال العلاف : معناها خلق الإيمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ، ورد بأن المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على مازعمتم فى إلزامنا لما قلنا بأن الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا ، فكيف بدون ذلك ؟ فقال الجبائى : معناها خلق العلم الضرورى بصحة الإيمان ، وإقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضرورى ، ورد بأن هذا لا يكون إيمانا والكلام فيه على أن فى بعض الآيات دلالة على أنهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون ألبتة ؛ فقال ابنه أبوهاشم معناها أن يخلق لهم العلم بأنهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا ، وهذا أيضا فاسد ، لأن كثيراً من الكفار كانوا يعلمون ذلك ، ولا يؤمنون ؛ على أن قوله تعالى : « وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ[2] » يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على أنه إنما لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم ؛ ولا خفاء فى أن الإيمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن

---

(١) سورة يوسف آية ٢٤ .
(٢) سورة السجدة آية ١٣ .

استحقاق جهنم عندهم (وحدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إِنَّ خَلْقَ) أى مايقوم به خلق (أَحَدِكُمْ يُجْمَعُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ نُطْفَةً) أى يضم البعض إلى بعض بعد الانتشار (أَرْبَعِينَ يَوْماً) كذا فى رواية يحيى القطان ، ووكيع ، وجرير ، وعيسى بن يونس ، أيضاً عن شعبة عن الأعمش عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ، وفى رواية سلمة بن كهيل «أربعين ليلة» كما مر ، ويجمع بأن المراد اليوم بليلته والليلة بيومها (ثُمَّ عَلَقَةً) أى دما جامدا غليظاً ، سمى بذلك للرطوبة التى فيه وتعلقه بما مر (مِثْلَ ذَلِكَ) أى مثل مدة الزمان المذكور (ثُمَّ مُضْغَةً) أى قطعة لحم ، سميت بذلك لأنها بقدر مايمضغ (مِثْلَ ذَلِكَ ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللهُ إِلَيْهِ مَلَكاً) أى يأمر ملك الرحم كما قال القاضى عياض والعسقلانى (يَكْتُبُ عَلَيْهِ رِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِيًّا) أى مستحقا للنار (أَمْ سَعِيداً) أى مستحقا للجنة : أى يأمر بأن يكتب فى صحيفة الملائكة كما بينه رواية مسلم رحمه الله عن حذيفة رضى الله عنه ثم يطوى الصحيفة فلا يزاد فيها ولا ينقص ، أو بين عينيه كما بينه رواية أبى داود وابن حبان رحمهما الله تعالى عن ابن عمر وأبى ذر رضى الله تعالى عنهم فيكتب ماهو لاق بين عينيه والجمع بالحمل على التعدد .

والمراد بكتابة الرزق تقديره قليلا كذا أو كثيراً ، وصفته حراما أو حلالا ، وبالأجل تقديره طويلا كذا أوقصيراً ، وبالعمل كتب أنه شقى مآلا ، أوكتب أنه سعيد مآلا ، والظاهر شقاوته وسعادته ؛ عدل عنه لأن الكلام مسوق إليها ، والتفضيل وارد عليها ، وكتب الملك بعد مايقال : أن انطلق إلى أم الكتاب فإنك تجد قصة هذه النطفة فينطلق فيجد ذلك كما بينه فى رواية يحيى بن زكريا عن الأعمش عن ابن مسعود (والذى لا إله غيره) مرفوع لامدرج كما بينه فى رواية أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى عن عائشة رضى الله تعالى عنها ، والبخارى رحمه الله تعالى عن سهل بن سعد رضى الله عنه ، ومسلم رحمه الله عن أبى هريرة رضى الله عنه ، والبزار عن ابن عمر ، والعرس بن عميرة والطبرانى عن ابن عمرو بن العاص ، وأكثم بن أبى الجون ، وما وقع فى رواية سلمة بن كهيل عن زيد بن وهب عن ابن مسعود : والذى نفس عبد الله بيده ، فلتحقيق الخبر فى نفسه لا الإدراج فى المقسم عليه كما فى فتح البارى («إِنَّ الرَّجُلَ) وفى بعض الروايات « إن أحدكم (لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ

أهل النار) أى يتلبس بأعمال أهل النار من المعاصى والفجور (حتى مايكون) بالرفع وحتى ابتدائية ، وقيل بالنصب وهى ناصبة (بينه و بينها إلا ذراع) تمثيل لقرب حاله من النار عند الموت بحال من بينه و بين المكان المقصود مقدار ذراع أو باع كما فى بعض الروايات (فيسبق عليه الكتاب) أى يغلب سابقا عليه المكتوب على طبق مافى اللوح المحفوظ . والمعنى يتعارض عمله فى اقتضاء الشقاوة ، والمكتوب فى اقتضاء السعادة ، فيتحقق مقتضى المكتوب ، فعبر عن ذلك بالسبق لأن السابق يحصل مراده دون المسبوق (فيعمل بعمل من أعمال أهل الجنة) أى يتلبس بعمل من أعمالهم من الطاعات الاعتقادية والقولية والفعلية (فيموت فيدخلها) أى يستحق الجنة ، عبر به تحقيقاً لذلك (و إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه و بينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل من أعمال أهل النار فيموت فيدخلها) على هذا الترتيب فى رواية أبى الأحوص أيضا ، وقدم ذكر العمل بعمل أهل الجنة فى أكثر الروايات ، وهو يعم المؤمنَ المطيع يختم له بعمل العاصى ، أو الكافر ، والعاصىَ يختم له بعمل المطيع ، ومجرد الدخول صادق على العاصى والكافر ، وطاعاته أى الصورية يحتمل أن يكتبها الحفظة ، فيجازى على البعض بأن تخفف عذابه و يرد البعض ، و يحتمل أن يكتبها ثم تمحى تحسيراً له كما فى فتح البارى ؛ وهو حديث مشهور رواه سبعة عشر صحابيا : عمر ، وعلى ، وابن عمر ، وابن مسعود ، وابن عباس ، وعائشة ، وأنس ، وأبو هريرة ، وأبوذر ، وجابر ، وابن عمرو بن العاص ، وحذيفة بن أسيد ، وسهيل ابن سعيد ، والعرس بن عميرة ، ومالك بن الحويرث ، ورباح اللخمى ، وأكثم بن أبى الجون رضى الله تعالى عنهم ، وروى عنهم ثمانية عشر شيخا بأكثر من نحو أربعين طريقا [رواه البخارى عن ابن مسعود ، وأنس ، وسهل بن سعد ، ومسلم عن أبى هريرة ، وحذيفة بن أسيد ، والترمذى عن أبى هريرة وأنس ، والطبرانى عن على ، وابن عميرة ، وابن العاص ، ومالك بن الحويرث ، وأكثم بن أبى الجون ، والفريابى عن ابن عمر ، وأبى ذر ، وجابر ، وأحمد بن حنبل ، والبزار عن عائشة ، والبزار عن أمير المؤمنين عمر ، والعُرس بن عميرة ، والدارقطنى عن ابن عمر ، والمُخَلِّص عن ابن عباس ، وابن مردويه عن رباح اللخمى ، وأبو نعيم عن مالك بن الحويرث ، وابن منده عن أكثم بن أبى الجون ،

والنسائى ، وتمام الرازى عن ابن مسعود ؛ وأحمد ، ومسلم ، وأبو داود ، والترمذى ، وابن ماجه عن ابن مسعود ، وأحمد ، ومسلم ، وابن حبان ، والطبرانى ، وأبو عوانة عن حذيفة بن أسيد الغفارى . وحديث ابن مسعود لم يختلف فى ذكر الأربعين ، وكذا فى كثير من الأحاديث ؛ وغالبها كحديث أنس لا تحديد فيه ؛ وحديث حذيفة بن أسيد اختلفت ألفاظ نقلته ، فبعضهم جزم بالأربعين ، وبعضهم زاد اثنين أو ثلاثا أو خمسا ، ثم منهم من جزم ، ومنهم من تردد ؛ وقد جمع بينها القاضى عياض بأنه ليس فى رواية ابن مسعود أن ذلك يقع فى أوائل الأربعين الثانية ، ويحتمل أن يقع الاختلاف فى العدد الزائد بحسب اختلاف الأجنة كما فى فتح البارى[1]] وهو صريح فى الدلالة على أن الكل بقضاء الله وقدره وعلمه وتوفيقه أو خذلانه وكتابته .

ثم أكد ذلك المرام ببيان الوعيد الشديد لمن أنكره . (وقال فى رواية محمد ، والحارثى ، والأنصارى : وحدثنى نافع عن عبد الله بن عمر رضى الله تعالى عنهما عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « يجىء قوم) أى تظهر فرقة (يقولون لاقدر) أى ليس لله تقدير أعمال العباد (فإذا لقيتموهم فلا تسلموا عليهم ، وإن مرضوا فلا تعودوهم) إهانة لهم وبغضا فى الدين (وإن ماتوا فلا تشهدوا جنازتهم) أى لاتصلوا عليهم لضلالهم (فإنهم شيعة الدجال) أى من أتباع من يستر الحق من الدجالين أو الدجال المعهود قبل الساعة (ومجوس هذه الأمة) أى يضاهون فى قولهم : إيجاد الأفعال من العباد المجوس القائلين بأن إيجاد الشرور من الشيطان (حقا على الله) أى ثابتا بمقتضى وعيده وحكمه (أن يلحقهم بهم ») أى بالمجوس فى دار النكال لضلالهم بذلك . وفيه إشارات :

الأولى : أن ما ورد فى الأحاديث المشهورة من لعن القدرية ، فالمراد بهم القائلون بنفى كون الخير والشر كله بتقدير الله ومشيئته ، سموا بذلك لمبالغتهم فى نفيه وكثرة مدافعتهم إياه ، وقيل لإثباتهم للعبد قدرة الإيجاد وليس بشىء ؛ لأن المناسب حينئذ القدرى بضم القاف . وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بأن الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيئته لأن الشائع نسبة الشخص إلى ما يثبته ويقول به لا إلى ماينفيه ، ونص الحديث يرد عليهم

---

(١) ما بين الحاصرتين ثابت فى « ز ، ش » وساقط من « خ ، ا » .

ويعين أنهم الذين يقولون : لاقدر ، ولأن من يضيف القدر إلى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدِّر أولى باسم القدر ممن يضيف إلى ربه [كما فى شرح المقاصد ؛ وفى الأعراف فى الكشف قال الكشاف ـ تجاوز الله عنه ـ القدر اسم لأفعال الله تعالى خاصة لايفهم العرب من القدر إلا هذا ، فمن أدخل فى القدر ماليس منه وهو فعل العبد فقد أغرب ؛ فوجب أن يلقب به كما يلقب بالأشياء الخارجة عن العادة ؛ وأما من لايسمى بالقدر إلا أفعال الله خاصة فلم يأت بشىء غريب حتى يستحق التنزيه ؛ وفى الحواشى عن المطرزى : القدرية هم الفرق المجبرة الذين يثبتون كل أمر بقدر الله تعالى وينسبون القبائح إليه . وأما تسميتهم بذلك أهل العدل والتوحيد فمن تعكيسهم لأن الشىء إنما ينسب إليه المثبت لا النافى، ومن زعم أنهم يثبتون القدر لأنفسهم فكانوا به أولى فهو جاهل بكلام العرب .

أقول : أراد أن يدفع عن المعتزلة أنهم مجوس هذه الأمة بشهادة النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله « الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَٰذِهِ الْأُمَّةِ » والتحقيق فيه أن الاسم فى الأصل يحتمل المدح والذم إلا أنه اشتهر فى الثانى فأرادوا دفعه عن أنفسهم ، وما ذكروه من وجه الغرابة معارض بأن من أثبت للعبد ما يختص به تعالى من الإيجاد فقد أغرب واستحق النبذ ، ثم الطائفتان متفقتان على أن كل شىء بقدر إلا أن أحد الطريقين يقول هو تقدير معلوم .

والثانى يقول معلوم مقدور ، فمن خص القدر بالمعلوم فقد أغرب وفرق بين أمرين لا يفترقان فاستحق النبذ ؛ والمقصود أن النبذ على الوجهين جارٍ على قانون العربية ؛ لكن الحديث غل فى عنقهم ، فإن المجوس قائلون بمبدأين مستقلين هما الظلمة، والنور «أو يزدان» « وأهرمن » والمعتزلة كذلك تجعل الله تعالى ، [والعبد] سواسية بنفى قدرته ـ عزّ وعلا ـ عما يقدر عليه عبده ، وبالعكس .

فإن قلت : الجماعة لما أثبتوا شابهوا المجوس فى الشرك بل زادوا عليهم ، فالتشبيه فى الحديث لاينافى ما ذكراه . قلت لم يجعلوها واجبة بذاتها بل بوجوب الذات فلا يرد . على أن المجوس أشركوا فى الأفعال كالمعتزلة فيظهر التخصيص بهؤلاء من بين المشركين . هذا وما يرويه أبو داود رحمه الله عن حذيفة رضى الله تعالى عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم « لِكُلِّ أُمَّةٍ مَجُوسٌ وَمَجُوسُ هَٰذِهِ الْأُمَّةِ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا قَدَرَ » نص فى أنهم

المرادون ، وأما قوله فمن أدخل فى القدر ما ليس منه فهو حجة عليه لأن المعتزلة أثبتوا فعل الله لأنفسهم ، وقالوا بالقدر أى بأن للعبد قدرة مستقلة[(١)]] .

وقال فى فتح البارى : حكى عن طوائف من القدرية إنكار كون البارى عالما بشىء من أعمال العباد قبل وقوعها منهم و إنما يعلمها بعد كونها . قال القرطبى وغيره قد انقرض هذا المذهب ولا نعرف أحداً ينسب إليه من المتأخرين .

والقدرية اليوم مطبقون على أن الله تعالى عالم بأفعال العباد قبل وقوعها ، و إنما خالفوا السلف فى زعمهم أن أفعال العباد مقدورة لهم وواقعة منهم على جهة الاستقلال وهو مع بطلانه أخف من المذهب الأول .

الثانية : أنه حديث مشهور و إليه أشار بالاستدلال به فى الاعتقاد ، فإنه رواه ثمانية من الصحابة : عمر ، وعبد الله بن عمر ، وحذيفة بن اليمان ، وابن عباس ، وجابر ، وأبو هريرة ، وسهل بن سعد ، وأنس رضى الله تعالى عنهم ، وخرجه عنهم ستة عشر شيخا بأكثر من عشرين طريقا [أخرجه أحمد بن حنبل ، وأبو داود ، والحاكم ، والطبرانى ، والبيهقى ، والبخارى فى التاريخ ، واللالكائى رحمهم الله تعالى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما بلفظ « مَجُوسُ هٰذِهِ الأُمَّةِ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا قَدَرَ ، فَإِنْ مَرِضُوا فَلَا تَعُودُوهُمْ ، وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ وَهُمْ شِيعَةُ الدَّجَّالِ ، وَحَقٌّ عَلَى اللهِ أَنْ يَحْشُرَهُمْ مَعَهُ » ورواه اللالكائى عن عمر وابن عباس رضى الله تعالى عنهم ، وخرجه أحمد ، وأبو داود ، والطبرانى ، والبيهقى ، والطيالسى ، والبزار رحمهم الله تعالى عن حذيفة بن اليمان رضى الله تعالى عنهم ، وابن عساكر رحمه الله تعالى عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه بلفظ المتن ، وخرجه الطبرانى وأبو نعيم رحمهما الله تعالى عن أنس رضى الله تعالى عنه[(٢)]] .

الثالثة : أن للحديث شواهد كثيرة معينة أيضا لما هو المراد من القدرية و إليه أشار بما أردفه فيما روى الأئمة المزبورون أنه قال (وحدثنى سالم عن أبيه عبد الله بن عمر

---

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من « ا ، ب ، خ ، ط » .

(٢) ما بين الحاصرتين ثابت فى « ز ، ع » وساقط من « خ ، ا » .

رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لَعَنَ اللهُ القَدَرِيَّةَ مَا مِنْ نَبِىٍّ بَعَثَهُ اللهُ تَعَالَى قَبْلِى إلاَّ حَذَّرَ أُمَّتَهُ مِنْهُمْ وَلَعَنَهُمْ » .

واللعن: الإبعاد على وجه الطرد وصار فى العرف دعاء، وخرّج معناه الدارقطنى عن على رضى الله تعالى عنه ، والديلمى عن حذيفة بن اليمان رضى الله تعالى عنه عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « لُعِنَتِ القَدَرِيَّةُ عَلَى لِسَانِ سَبْعِينَ نَبِيًّا » فهو مروى من طرق متعددة ، وإليه أشار فقال (وحدثنى به علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه عنه عليه الصلاة والسلام، وحدثنا الهيثم عن عامر الشعبى) أبى عمرو بن شراحيل بن عبيد المنسوب إلى شعب همدان التابعى المجتهد الجليل أدرك سبعين بدريا صحابيا . لقى أربعمائة صحابى كما فى تاريخ نيسابور للحاكم (عن على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه أنه خطب الناس على منبر الكوفة فقال : ليس منا) أى من فرقتنا وهى الفرقة التى كان عليها الرسول وأصحابه (من لم يؤمن بالقدر خيره وشره) أى بأن جميع الأمور والأعمال من الخير والطاعة والشر والمعصية بخلق الله وتقديره (وحدثنى موسى بن أبى كثير عن عمر بن عبد العزيز) الأموى الخليفة العادل المجتهد التابعى (أنه قال : آية القدر) أى الآية الدالة على أن جميع الأمور والأعمال بتقدير الله تعالى مصرح بها (فى كتاب الله تعالى علمها من شاء) الله أن يعلم (وجهلها من شاء) أن لا يعلم ذلك (وهى قوله تعالى : « إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ») أى مرمى به فى جهنم هم والأصنام التى عبدوها لزيادة عذابهم فإنها حجارة تحمى فيعذبون بها لزيادة حسرتهم فإنهم عبدوها راجين نفعها فحرموه فنالهم بها زيادة ضرر (« أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ[1] ») أى سبق القضاء والتقدير بشقاوتهم وورودهم النار لما يختارونه من الكفر (وقوله تعالى: « إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ ») من الأصنام (« مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ ») أى حاملين على عبادته (« بِفَاتِنِينَ ») أى موقعين فى الفتنة أحدا (« إلاَّ مَنْ هُوَ صَالِ الجَحِيمِ[2] ») أى من قدر عليه أنه يصلى الجحيم ؛ يعنى من علم الله منه اختيار الكفر

(١) سورة الأنبياء آية : ٩٨ .

(٢) سورة الصافات آية : ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ .

والإصرار عليه فقدر عليه الكفر والإصرار ودخول النار كما فى التيسير .

وفى التفسير الكبير للامام الرازى أن عمر بن عبد العزيز كان يحتج بهذه الآية فى إثبات هذا المطلوب فإن الله تعالى بين أن لا تأثير لكلام المضلين فى وقوع الفتنة، ثم استثنى منه من هو صال الجحيم فوجب أن يكون المراد من وقوع الفتنة هو كونه محكوما عليه بأنه صال الجحيم، وذلك تصريح بأن حكم الله بالسعادة والشقاوة عن اختياره (وقال فى الوصية : فلو زعم أحد أن تقدير الخير والشر من غيره تعالى) وأن لا تقدير لله تعالى فى ذلك ولا علم به قبل وقوعه على ما هو لازمه كما زعمه غلاة القدرية (لصار كافرا بالله وبطل توحيده) لإنكاره ما ثبت بالضرورة الدينية من شمول علمه تعالى فى الأزل كما فى الحاوى وإجماع الكشف الكبير .

وإليه يشير التعرض للتوحيد الذى هو مبنى الإيمان بما علم بالضرورة مجيء الرسول به واختاره كثير من الأئمة .

قال العلامة الهيتمى فى شرح الأربعين : إن كثيرا من الأئمة منهم الشافعى وأحمد ابن حنبل نصوا بكفر غلاة القدرية النافين لسبق علمه تعالى بما يفعله العباد من خير وشر وكتبه له ، ثم أشار إلى إثبات المرام مع نفى الجبر والقدر فى المقام . (وقال تعالى : « وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ ») أى الأمم السالفة (« فِي الزُّبُرِ ») . أى فى دواوين الحفظة أو فى أم الكتاب جمع تنبيها على اشتماله على أصناف المكتوب (« وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ ») من أعمال العباد (« مُسْتَطَرٌ [1] ») مكتوب فيها أو مسطور فى اللوح المحفوظ بحسب ماسيقع من اختيارات العباد كما بين باستدراكه (وقال فى الفقه الأكبر : كتبه فى اللوح المحفوظ) على حسب مايقع من اختيارات العباد دون الجبر عليهم كما بين ذلك ، وقال فى الفقه الأكبر (ولكن كتبه بالوصف) أى منوطا بالأسباب الكسبية المؤثرة فى الاتصاف والمبادئ الاختيارية مقيدا بها فإن الأوصاف قيود لموصوفاتها؛ (لا بالحكم) أى لم يكتب بالجزم والإلزام من غير ربط بذلك ، فإنه تعالى دبر الأشياء على ما يشاء وربط بعضها ببعض وجعلها أسبابا ومسببات بمقتضى حكمته وجرى عادته ، وإن كان فى قدرته إيجاد الكل بلا أسباب كإيجاد المبادئ والأسباب لكنه أمر اقتضته حكمته وسبقت كلمته وجرت عليه عادته .

---

(١) سورة القمر آية : ٥٢ ، ٣٥ .

فمن قدر وكتب أنه من أهل الجنة قدر له ما يقربه إليها من الأعمال ووفقه لذلك بإقداره وتمكينه منه وتحريضه عليه بالترغيب والترهيب وإلانة قلبه لقبول الحق وترجيحه.

ومن قدر وكتب أنه من أهل النار قدر له خلاف ذلك وخذله حتى اتبع هواه وران على قلبه الشهوات ولم يغنه النذر والآيات ، فأتى بأعمال أهل النار ورجحها وأصر عليها حتى طوى على صحيفة عمره وكان ما يدخله النار ملاك أمره كما فى شرح المصابيح للبيضاوى وأثبت ذلك مشيرا إلى الحديث المرفوع من طرق متعددة (وقال فى الوصية : أمر القلم بأن يكتب) أى أمر الله تعالى القلم أن يثبت فى اللوح المحفوظ إثبات الكاتب ما فى ذهنه بقلمه على لوحه ليطلع الملائكة على ما سيقع ليزدادوا بوقوعه إيمانا وتصديقا وليعلموا من يستحق المدح والذم فيعرفوا لكل مرتبته كما فى شرح المشكاة للهيتمى (فقال القلم ماذا أكتب يا رب؟ فقال الله تعالى اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة) أى سيوجد من الخلائق ذواتا وصفات خيرها وشرها على مايختارونه موافقا لما تعلق به إرادته تعالى فى الأزل ، وفيه إشارات :

الأولى : أنه تعالى بقديم علمه المتعلق بالأشياء رتبها منوطة بتلك الأسباب إلى يوم القيامة وإليه أشار بما هو كائن إلى يوم القيامة قال فى الصحائف : إن ماسوى الله تعالى محتاج إليه تعالى فى جميع ماله من القوى وغيرها فى الحصول والبقاء ، فلا يكون تأثير قدرة الله تعالى منقطعا فى كل حال عن تأثير المؤثرات، فصدور ما صدر عنها أيضا بقدرة الله تعالى لأن الفاعل فى تأثير المؤثر حالة تأثيره فى الشىء فاعل بالحقيقة فى ذلك الشىء ، فعلم أن الجميع واقع بقدرة الله تعالى، وجمهور الأشاعرة وإن اجتنبوا عن التزام هذه القاعدة لأنهم ذهبوا إلى نفى الأسباب أى تأثيرها وكون الترتيب بالعادة لكنها ليست مما يأباه الشرع بل العقل والشرع شاهدان عليها لما ورد فى الكتب المنزلة وأخبار الأنبياء ذكر الأسباب وإناطة مصالح العباد إلى مدبرات الأمر بل فيه زيادة قدرة وحكمة لأن خالق السبب يتضمن قدرتين وحكمتين خلق نفسه وخلق قوة تأثيره؛ ونظام الوجود ، وإفاضة الجود تبارك الله أحسن الخالقين . وتحقيقه ما فى كشف الكشاف أن البارى جل شأنه بقديم علمه المتعلق بالأشياء تعلقا عاريا عن النسبة إلى الزمان وتقديره على وفق علمه المنزه عن تطرق

الحدثان وموجب إرادته المرجحة لها إبرازا حسب العلم الشامل والتقدير الكامل وقدرته المؤثرة التى يفيض بها ما رجحته الإرادة من وجود الماهيات وصفاتها فى الأعيان أوجد الأشياء مرتبا ترتيبا حكميا لاتحول عنه لعدم التحول فى العلم والتقدير ثم قال وإن فى هذا الترتيب زيادة الدلالة على القدرة الكاملة والحكمة البالغة .

الثانية : أنه أمر القلم بأن يكتب كذلك ، ولا يلزم منه امتناع وجود ماعلم اللهُ عدمه أو عدم ما علم وجوده ليكون خبراً ، لأن موجب ذلك أن لا يقع خلافه لا أن لا يمكن ، ويسلب اختيار العبد رأساً ، فإن استحالة الشئ بالغير لا يمنع كونه بالذات مقدوراً للعبد مختاراً له ، كيف وما من مقدور إلا وهو ممتنع بالغير قبل تعلق قدرته ضرورة أن كل واقع وجوداً كان أو عدما لايقع إلا بعد ماوجب ، ويقال لذلك الوجوب الوجوب السابق ، ويلزمه امتناع الطرف الآخر ، وإليه أشار بكتب ما هو كائن . قال العلامة ابن الكمال فى رسالة القدر : الثابت عندنا أن ما علم الله عدم وقوعه لا يقع البتة ، وما علم وقوعه يقع البتة ، وأما أن سبب ذلك علمه تعالى وتقديره فلم يثبت بل ثبت ماينفيه ويدل على خلافه ، وهو أن التقدير تابع للعلم ، والعلم تابع للمعلوم فى الماهية ، وشأن التابع أن لا يؤثر فى المتبوع لا إيجاباً ولا منعاً ، فعلم الله تعالى وإخباره بوجود شئ أو عدمه وتقديره وكتبه لذلك لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث ينسب به قدرة الفاعل عليه واختياره ، بل يتعلق على حسب ماهية المتبوع وهو الفعل الاختيارى، ولذلك أمر القلم بأن يكتب ماهو كائن ، أى باختيار العباد فى أفعالهم ؛ ولم يؤمر بأن يكتب ما أريد [أن يكون[1]] عليه .

الثالثة : أنه ثابت بحديث مشهور ، وإليه أشار بالاكتفاء عن بيان الرواية ، وهو حديث مشهور عن عُبادة بن الصامت ، وابن عباس رضى الله عنهم ، وروى عنهما بأكثر من خمسة عشر طريقاً : رواه أبو داود ، والبيهقى ، والطبرانى ، والضياء المقدسى ، والترمذى ، رحمهم الله تعالى عن عبادة بن الصامت رضى الله تعالى عنه ، عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « أَوَّلُ ما خَلَقَ اللهُ: القَلَمُ ، فقَالَ لَهُ : اُكْتُبْ ، قَالَ : يارَبِّ وَمَا أَكْتُبُ ؟ قَالَ اُكْتُبْ مَقَادِيرَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ ، مَنْ مَاتَ عَلَى غَيْرِ هَذا فَلَيْسَ مِنِّى » . ورواه الترمذى، وأبو داود ، والطيالسى عنه بلفظ : « اُكْتُبِ القَدَرَ مَا كَانَ وَمَاهُوَ كَائِنٌ

(١) فى الأصول : « فليكن عليه » فأصلحناها إلى ماترى .

إِلَى الْأَبَدِ » ورواه : أحمد بن حنبل ، وابن جرير ، والطبرانى، وابن أبى شيبة ، وأبو يعلى ، وابن منيع ، والضياء المقدسى عنه بلفظ : « فَقَالَ : مَا أَكْتُبُ ؟ قَالَ الْقَدَرَ ، تَجْرِى فِى تِلْكَ السَّاعَةِ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ » وروى البيهقى وأبو نعيم وابن النجار عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « أَوَّلُ شَيْءٍ خَلَقَ اللهُ تَعَالَى الْقَلَمُ ، فَأَمَرَهُ فَكَتَبَ كُلَّ شَيْءٍ يَكُونُ » ، ونوّر المقام بحديث صريح فى المرام مشهور بين الأعلام (وقال فى رواية محمد والحارثى والأنصارى : حدثنى أبو الزبير عن جابر بن عبد الله الأنصارى أن سراقة بن مالك الأنصارى) وهو ابن جعشم المدلجى الكنانى كان ينزل قديدا روى عنه الجماعة (قال : يارسول الله حدثنا عن ديننا) أى عن حقيقة أمره فى حكم ربنا وقضائه وقدره (كأنا ولدنا له) أى دبر الله أمورنا قبل وجودنا وخلقنا لأجله (أنعمل لشىء جرت به المقادير) أى الأقدار (وجفت به الأقلام) أى فيما عينه التقدير الأزلى تعيينا بتًّا لا يمكن وقوع خلافه بالنسبة لما فى علمه القديم المعبر عنه بأم الكتاب وفرغ من كتابته القلم أى تم وانقضى ، فجفاف القلم كناية عن التمام والفراغ بالانقضاء ، لأن الصحيفة حال كتابتها لا بد وأن تكون رطبة المداد أو بعضه ولا يبدل ولا يغير بعد جفافه فذلك كناية بليغة عن تقدم كتابة المقادير كلها والفراغ منها فى أمد بعيد ؛ وجمع المقادير والأقلام بالنسبة إلى المواد والأفراد (أو لشىء مستقبل) أى فى شىء معلق بالمستقبل كأن يكتب فلان يسعد مثلا إن زاد أو أحسن ويشقى إن لم يفعل ، وهذا هو الذى يقبل المحو والإثبات المذكورين فى قوله تعالى : « يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ[1] » أى التى لا محو فيها ولا إثبات فلا يقع منها إلا مايوافق ما أبرم ، واللام فى الموضعين بمعنى فى وقد روى ذلك أيضا (فقال النبى صلى الله عليه وسلم لما جرت به المقادير وجفت به الأقلام) أى العمل فى شىء جرت به الأقدار الأزلية وفرغت عنها وجفت بها الأقلام من كل عمل فى سعادة أو شقاوة تصدر عن الأنام (قال) أى سراقة الأنصارى (ففيم العمل؟) أى المطلوب من العبد شرعا مع أنه مخلوق فيه قطعا ، وأى فائدة

---

(١) سورة الرعد آية ٣٩ .

للعمل ، فإن الخير لاينفع إذا كان التقدير والكتاب على خلافه (فقال:اعملوا) أى قال النبى عليه الصلاة والسلام اعملوا بظاهر ماأمرتم به وكونه موافقا لما فى التقدير والكتب أو غير موافق له فلستم مكلفين من علمه فى شىء (فكل ميسر لما خلق له) أى مهيأ لما خلق لأجله وموفر له أسبابه فيصرف استطاعته واختياره إليه ، فمن خلق لأن يظهر منه الخير والسعادة لا يصدر عنه إلا ذلك باختياره وكذلك الشر والشقاوة ، وفيه إشارات :

الأولى : أن حكمة التكاليف تطويع النفس الأبية لتتهذب بين الخوف والرجاء وتفوز بالسعادات الأبدية وهى حكمة خفية ، وإليه أشير بتلك المعاملة ، قال الإمام الخطابى : قولهم: ففيم العمل ؟ مطالبة منهم بأمر يوجب تعطيل العبودية حيث راموا أن يتخذوا حجة لأنفسهم فى ترك العمل ، فأعلمهم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أن ههنا أمرين لايبطل أحدهما الآخر « باطن » هو العلة الموجبة فى حكم الربوبية « وظاهر » هو السمة اللازمة فى حق العبودية ، فعوملوا بهذه المعاملة ليتعلق خوفهم بالباطن ، ورجاؤهم بالظاهر .

الثانية : أن فعل كل أحد بخلق الله تعالى ، وتهيئته وتخصيصه إياه لذلك لاختياره ، وإليه أشير بقوله : « ميسر » وقوله : « لما خلق له » .

قال الإمام الرازى فى تفسير قوله تعالى : « وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى[1] » فيه كقوله عليه الصلاة والسلام : « فكلٌّ ميسر لما خلق له » لطيفة علمية .

وذلك لأن الفعل فى نفسه ماهية ممكنة ، قابلة للوجود والعدم على السوية .

فما دام القادر يبقى بالنسبة إلى فعلها وتركها على السوية امتنع صدور الفعل عنه .

فإذا ترجح جانب الفاعلية على جانب التاركية — فحينئذ يحصل الفعل ، فيثبت أن الفعل ما لم يجب لم يوجد .

وذلك الرجحان هو المسمى باليسر ، فثبت أن الأمر فى التحقيق هو أن الفاعل يصير ميسراً للفعل[2] .

---

(١) سورة الأعلى آية : ٨

(٢) ثم قال بعد ذلك : لا أن الفعل يصير ميسرا للفاعل ، فسبحان من له تحت كل كلة حكمة خفية ، وسر عجيب يبهر العقول اهـ .

الثالثة : أن تخصيص كل أحد بما خلق له لا يوجبه الاضطرار ولا يسلبه الاختيار .

غايته : أن لا يقع إلا ذلك ، بأن ينساق إليه اختياره ودواعيه ؛ وإليه أشير بالتيسير ولم يقل : يفعل ما خلق له .

ولوّح إلى كل ذلك الإمام فى المقام بإيراده دليلا على المرام .

الرابعة : أن ترتب ذلك التخصيص والتهيئة على اختيار العباد بحسب جرى العادة الإلهية كما أشير إليه فى الآية ، وإليه أشار بقوله (ثم قرأ « فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى ») أى أنفق المال فى وجوه الخيرات أو أعطى حقوق الله وحقوق النفس فى الطاعة (« وَاتَّقَى ») احترز عن كل ما لا ينبغى . فترك متعلقات الأفعال للتعميم ، وكل ذلك لما لم ينفع مع الكفر عقبه بقوله : (« وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ») بكلمة التوحيد والنبوة ، أو بما يرضاه الخالق من العبادات البدنية أو المالية أو بما وعد الله فى قوله : «وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ[1]» أو بالثواب أو بالجنة أو بكل خصلة حسنة («فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى[2]») أى نهيئه للجنة أو الخير أو كل ما كلف به من الأفعال والتروك ، أو العود إلى الطاعة أو الأفعال المؤدية إلى اليسرى .

وترتب التيسير على المجموع وإن دل على سببيته له ، لكن [لا على[3]] أن كل ما هو سبب له يجب أن يكون كذلك ، فلا دلالة عليه قطعاً كما أشير إليه فى مواضع من الإرشاد ، وكذلك مقابلة قوله : (« وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ») بشهوات الدنيا عن نعيم العقبى («وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى») أى لم يصدق بما ذكر («فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى[4]») أى للنار أو للشر أو للامتناع من أداء الحقوق البدنية والمالية أو العود إلى البخل .

الخامسة : أن الدواعى والاختيارات قد تتغير ؛ وإليه أشير بإدخال السين الدالة على أن المطيع قد يصير عاصيًا ، والعاصى قد يكون بالتوبة مطيعاً ، فلذا كان للتغيير فيه مجال كما فى التفسير الكبير .

(١) سورة سبأ : آية ٣٩
(٢) سورة الليل آية : ٥ ، ٦ ، ٧
(٣) ما بين الحاصرتين مزيد لتصحيح العبارة .
(٤) سورة الليل آية : ٨ ، ٩ ، ١٠

السادسة : أنه حديث مشهور ، وإليه أشار بالاستدلال به فى المقام .

فقد رواه عشرة من الصحابة : أمير المؤمنين أبو بكر ، وعمر ، وابن عباس ، وابن عمر ، وجابر ، وابن عمرو ، وعمران بن الحصين ، وأبو الدرداء ، وشريح بن عامر[1] ، وسراقة ابن مالك رضى الله عنهم ، وخرجه عنهم ستة عشر شيخا .

خرجه أحمد بن حنبل ، والطبرانى ، والبزار رحمهم الله تعالى ، عن أبى بكر رضى الله تعالى عنه .

وابن حنبل والبخارى والترمذى والدارقطنى والضياء المقدسى والفريابى رحمهم الله تعالى عن عمر رضى الله تعالى عنه .

والطبرانى والبزار عن ابن عباس ، وعمران بن الحصين رضى الله تعالى عنهم .

والبخارى ومسلم ومالك وأبو داود والنسائى رحمهم الله تعالى ، عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما .

ومسلم وابن حبان والطبرانى وأبو عوانة رحمهم الله تعالى ، عن جابر رضى الله تعالى عنه .

والفريابى عن ابن عمرو ، وأحمد والترمذى والطبرانى ، عن شُرَيْح بن عامر الكلابى رضى الله تعالى عنه .

وابن جرير رحمه الله تعالى ، عن أبى الدرداء رضى الله تعالى عنه . والطبرانى وابن ماجه ، عن سراقة بن مالك رضى الله تعالى عنه ، وأكده بحديث آخر فى معناه ، وقال : (وحدثنى عبد العزيز بن رفيع) الأسدى المكى ، سكن الكوفة وسمع ابن عباس وأنساً

---

(١) شريح بن عامر الكلابى قال فى الإصابة :

« ذو اللحية » الكلابى . قال سعيد بن يعقوب : اسمه شريح ، وقال ابن قانع : شريح بن عامر ، وحكاه البغوى ، وقال ابن الكلبى : ذو اللحية شريح بن عامر بن عوف بن كعب بن أبى بكر بن كلاب ، ولم يصفه بغير ذلك .

روى البغوى ، والطبرانى ، والحسين بن سفيان ، وابن قانع وابن أبى خيثمة وغيرهم من طريق سهل ابن أسلم عن يزيد بن أبى منصور عن ذى اللحية الكلابى أنه قال : « يارسول الله أنعمل فى أمر مستأنف أم فى أمر قد فرغ منه ؟ » الحديث اهـ .

وهو من مشاهير التابعين (عن مصعب بن سعد بن أبى وقاص، عن أبيه رضى الله تعالى عنهم، عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: « ما من نفس إلا وقد كتب الله مدخلها »)، أى مكان دخولها فى دار التكليف، أو زمانه وسائر شأنه من أول ولادته إلى انتهاء نشأته، أو مكان دخولها فى دار العقبى من الجنة والنار كما فسره بعض الروايات « ما منكم من نفس إلا وقد علم منزلها من الجنة والنار، فقالوا: فلم نعمل؟ أفلا نتكل؟ » الحديث، (ومخرجها) أى مكان خروجها عن دار التكليف أو زمانه، وهو منتهى أجله ومنقضى أمله وعمله، أو المدخل والمخرج كنايتان عن الأفعال والتروك، أى عما يدخل فيها من الأعمال والأحوال، وما يخرج عنها من التروك والأحوال (وما هى لاقيه) أى ملاقيه فيما بين الحالين من السعادة واليسر وأعمال أهل الجنة، أو من الشقاوة والعسر وأعمال أهل النار. ومعنى الكتب يجوز أن يكون على حقيقته، أى الكتب فى اللوح المحفوظ لحديث أمر القلم بذلك، ويجوز أن يكون المراد الثبوت فى علم الله تعالى (فقال رجل من الأنصار): بناء على أن العمل يقتضى الثواب أو العقاب لو كان معلقاً بمستقبل من غير سبق فى الكتاب أو استكشافا فى الباب (ففيم العمل يارسول الله؟) أى إذا كان الأمر مفروغا منه، وليس معلقا بمستأنف مبنى على خير العمل وشره فأى فائدة للعمل؟ أفلا نتكل على ما كتب لنا خيرا أو شرا؟ (فقال: اعملوا) أى دوموا على ما كلفتم به من الأعمال (فكل ميسر لما خلق له) أى مهيأ لما خلق لأجله من الأعمال فى الحال أو الاستقبال، وغير مهيأ لما لم يخلق لأجله، وفسره عليه الصلاة والسلام لتفصيل المرام، فقال مُقَدَّماً فى مقام التهديد: بيان حال أهل الشقاوة والإجرام (أما أهل الشقاء فيسروا لعمل أهل الشقاء) أى هيئوا للشقاوة، ولا يقع عنهم اختيار أهل السعادة. (وأما أهل السعادة فيسروا لعمل أهل السعادة) أى هيئوا للسعادة وسهل عليهم مسالكها، ولا يقع عنهم اختيار أعمال أهل الشقاء، وفيه إشارات:

الأولى: استمرار الأمرين فى الأهل، فلا ينافى التغيير بتغيير الاختيار، وإليه أشير بالصيغة الدالة على الاستمرار وعنوان الأهل.

الثانية: أن العبرة بالخواتيم وإن وقع فى الأثناء خلافه، وإليه أشير بالصيغة أيضا؛

وكشف عنه رواية عليّ رضى الله تعالى عنه فيصير لعمل السعادة ، ولذا اعتبر العمل (فقال الأنصارى الآن حق العمل) أى ثبت فائدة العمل ، وظهر نتيجة الأمل حيث نيط الأمر على تيسير الأسباب وصرف الاستطاعة إليه .

الثالثة : أن سبق القضاء بذلك لا ينافى الاختيار ، لأنه تابع للعلم التابع للمعلوم الاختيارى فى الماهية ، وإليه أشير بكتب المدخل والمخرج ، وبيانه تيسير كل عمل لمن كتب له ذلك .

قال الشيخ أكمل الدين البابرتى فى شرح المشارق : تحقيقه أن الحقيقة الإنسانية لا تستلزم لذاتها سعادة أو ضدها ، وسعادة كل شخص منها وشقاوته ، إنما هى بأمور خارجة عنها اقتضتها الحكمة الربانية كالمشخصات ، وكل ذلك مع معروضاته حاصلة فى القضاء إجمالا ، فلا بد من وقوعها فى القدر تفصيلا . فما يقع من أفراد الإنسان أى باختياراتهم المنساقة إلى القدر فإنما هو تفصيل قضائه لا محالة : خيراً كان أو شراً .

ولا يمكن أن يكون التفصيل على خلاف الإجمال ، فاتضح معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ » .

فمن خلق لأن يظهر منه تفاصيل قضائه الخير لا يصدر عنه إلا الخير ، وكذلك عكسه .

وعلى هذا فمعنى قوله تعالى : « فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى. وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى » أى لأن هذه الخصال الحميدة الصادرة منه ، دليل على أن قضاءه كان خيراً ، فكان تفاصيله خيراً ، فكان مفضياً إلى الحسنى واختيارها بيسر وسهولة لأنه خلق لها .

ومن له قريحة جيدة واتبع كلام المحققين، اطلع على تحقيق قوله تعالى: « وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَـكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ[1] » وقوله تعالى : « كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ[2] » وما أشبه ذلك .

الرابعة : أنه حديث مشهور ، فإنه روى عن عليّ ، وابن عمر ، وأبى هريرة ، وسعد ابن أبى وقاص ، وهشام بن حكيم ، وخرجه عنهم أكثر من عشرة من الشيوخ .

---

(١) سورة هود آية : ١٠١ (٢) سورة الزخرف آية : ٧٦

خرجه البخارى ، ومسلم ، والطبرانى ، ومالك ، وأحمد بن حنبل ، وأبو داود ، والترمذى ، وابن ماجه رحمهم الله تعالى ، عن علىّ رضى الله عنه .

ومالك والبخارى ، ومسلم ، وأبو داود ، والنسائى رحمهم الله تعالى ، عن ابن عمر ، وأبى هريرة رضى الله عنهم .

والخطيب البغدادى وابن عساكر ، عن أبى هريرة ، وابن خسرو البلخى ، عن سعد ابن أبى وقاص ، والبزار عن هشام بن حكيم بألفاظ متقاربة .

ثم أشار إلى شبه القدرية القائلة : بأن العبد موجد لأفعاله الاختيارية ، مومياً إلى أن عمدة تمسكاتهم بالسمعيات ثلاث :

الآيات الدالة على أن فعل العبد بمشيئته .

والآيات الدالة على أن إسناد الأفعال إلى العباد ، إسناد الفعل إلى فاعله .

والآيات الدالة على أمر العباد ببعض الأفعال ونهيهم عن البعض ، فأشار إلى تلك السمعيات (وقال فى الفقه الأبسط : فإن قال القدرى) فى دعوى إيجاده لفعله بحسب قصده ومشيئته (المشيئة إلىّ إن شئتُ) أى الإيمان ووجد داعيته واختياره منى (آمنت وإن شئت) الكفر ووجد داعيته واختياره منى (لم أؤمن) .

واستدل على ذلك بأنه (قال تعالى: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ[1]») أى لاأبالى بإيمان من آمن وكفر من كفر ، دل على أن حصول الإيمان أو الكفر بمشيئة العبد لذلك (وقال تعالى: «وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ») أن دللناهم على طريق الحق، وأوضحنا لهم سبل المراشد بنصب الحجج وإرسال الرسل («فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى[2]») أى أحبوا العمى على الحق؛ والغواية واختاروها على الاهتداء (وقال : « وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ[3] ») أى حكم بأن لا تعبدوا إلا البارى تعالى ، لأن غاية التعظيم لا يجوز إلا لمن له غاية العظمة ونهاية الإنعام .

ونهاية الإنعام عبارة عن إعطاء الوجود ، والحياة ، والقدرة ، والشهوة ، والعقل .

(١) سورة الكهف آية ٢٩ (٢) سورة فصلت آية : ١٧ (٣) سورة الإسراء آية : ٢٣

وقد ثبت بالدلائل أن المعطى لهذه الأشياء هو الله تعالى لا غيره .

وإذا كان المنعم بجميع النعم هو الله تعالى لا غيره ، لا جرم كان المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غيره كما فى التفسير الكبير ، ولما كان فى دلالة القضاء على المرام خفاء أردفه بما هو أصرح فى ذلك فقال : (وقال : « وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ[1] ») أى إلا ليكونوا عباداً لى .

قالوا : « الآية الأولى » صريحة فى أن الإيمان والكفر مفوضان إلى مشيئة العبد واختياره « والثانية » صريحة فى إسناد المحبة والاختيار للغواية إليهم بأنفسهم إسناد الفعل إلى فاعله ، وفى نفى إرادتها عنه تعالى « والثالثة والرابعة » صريحة فى الأمر بالعبادة ، وإرادتها ، وخلق العباد لها ، دالة على نهيهم عن الكفر . فدلت على أنهم الموجدون لأعمالهم الاختيارية ، وسيأتى جوابه .

وأومأ إلى أن عمدة تمسكاتهم بالعقليات أيضاً ثلاث :

الأول : أنه لو لم يكن العبد موجوداً لأعماله بالاستقلال — بطل فوائد الوعد ، والوعيد ، والبعثة ، والإنزال . وبطل المدح والذم ، وإجراء الحدود عليها — إذ لا معنى لذلك على ما ليس بفعله ، ولا واقع بقدرته واختياره .

الثانى : أن كثيراً من أفعال العباد قبيح : كالشرك والفرية على الله تعالى بالقول باتخاذ الولد ، ونحو ذلك . والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وتنزهه عنه .

الثالث : أن البارى تعالى لو كان موجداً لأفعال العباد لكان فاعلا لها ، لأن معناهما واحد ، ولكان أهلا لها ؛ متصفاً بها ؛ فيلزم أن يكون أهلا للظلم والكفر — تعالى عنه كما فى شرح المقاصد وغيره .

فأشار إلى تلك العقليات بقوله فيه :

(ولم يجبر عباده على ذنب) ولا يليق بحكمته أن يجبر على الذنب (ثم يعذبهم عليه) (و) الحال أنه (لو زنى ، أو شرب ، أو قذف تجرى الحدود عليه ، ولم يشأ أن يجترى عليه) .

فأشار إلى قولهم : إن العبد لو لم يكن موجداً لفعله الاختيارى بالاستقلال ، بل

---

(١) سورة الذاريات آية : ٥٦

مجبورا عليه بإيجاد الله الفعل فيه ، لبطل فائدة الوعيد ، والذم ، والتعذيب ، وإجراء الحدود عليه .

وكذا فائدة الوعد والمدح ، إذ لا معنى لذلك على ما ليس بفعل له ، ولا واقع بقدرته واختياره كما فى شرح المقاصد .

وكذا لا يليق بحكمته ومشيئته ما يقبح من الفرية عليه ، والكفر ، ثم التعذيب عليه .

فلا يخلقه الحكيم ولا يشاؤه لعلمه بقبحه وتنزهه عن القبائح ، فهو بفعل العبد وإيجاده .
وبقوله فيه : (والله يقول : «هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى») حقيق بأن يتقى عقابه («وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ[1]») حقيق بأن يغفر ذنوب عباده سيما المتقين منهم .

(فهو ليس بأهل للكفر) وغير حقيق له (وغير مريد له) .

فأشار إلى قولهم : إنه تعالى لو كان موجدا لأفعال العباد لكان موجدا للظلم ونحوه ، وفاعلا له متصفا به ، لأن معناهما واحد ، فيلزم أن يكون أهلا للظلم ونحوه من القبائح ، وهو خلاف النص والإجماع .

وإن البارى تعالى حكيم ، فلا يريده ، وإنما المريد والموجد له هو العبد .

وأشار إلى الجواب عنه بقوله فيه :

(يقال له) أى للقدرى فى الجواب بالمنع والمعارضة (قوله تعالى : «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ ، وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ[2]» وعيد) .

أى ليس الأمر على حقيقته ليكون تفويضا ، بل مجاز عن الوعيد ، والتهديد لدلالة سياق الآية ، ولأن الحكيم لا يأمر إلا بما له عاقبة حميدة فليس فيه ، وكذا فى التعليق بمشيئة العبد دلالة على التفويض إليه ، واستقلاله بفعله ، لأنه وإن كان بمشيئته ، فمشيئته متوقفة على علمه وذكره ، وذلك بمشيئة الله ، وإليه أشار بقوله : (فقد قال «وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ[3]») أى يشاء ذكرهم أو مشيئتهم ، كقوله تعالى : «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ[4]» وهو تصريح بأن فعل العبد بمشيئة الله تعالى كما فى تفسير البيضاوى .

---

(١) سورة المدثر آية : ٥٦
(٢) سورة الكهف آية : ٢٩
(٣) « « : ٥٦
(٤) سورة التكوير آية : ٢٩

وقال الإمام الرازى فى تفسير قوله تعالى : « فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً[١] » إن هذه الآية من جملة الآيات التى تلاطمت فيها أمواج القدر والجبر .

فالقدرى يتمسك بالآية ، ويقول إنه صريح مذهبى ، ونظيره « فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ ، وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ[٢] » .

والجبرى يقول : متى ضمت هذه الآية إلى الآية التى بعدها خرج منه صريح مذهب الجبر ، وذلك لأن قوله تعالى : « فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً » يقتضى أن تكون مشيئةُ العبد ـ متى كانت خالصة ـ مستلزمةً للفعل ، وقوله بعد ذلك : « وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ » يقتضى كون مشيئة الله تعالى مستلزمة لمشيئة العبد ، ومستلزم المستلزم مستلزم ، فاذاً مشيئة الله مستلزمة لفعل العبد ، وذلك هو الجبر[٣] .

وأن الفعل قد يتخلف عن المشيئة بفسخ العزائم وتغير المقاصد .

فليس فى التعليق بمشيئة العبد دلالة على استلزام التفويض إليه ، وإليه أشار بقوله : (وقال : « يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ[٤] » أى بين المؤمن والكفر ، وبين الكافر والإيمان) .

أى هو تصوير وتخييل لتملكه على العبد قلبه ، فيفسخ عزائمه ، ويغير مقاصده ، ويحول بينه وبين الكفر إن أراد سعادته ، وبين الإيمان إن قضى شقاوته كما فى تفسير البيضاوى .

---

(١) سورة المزمل آية : ١٩ وسورة الدهر آية : ٢٩ (٢) سورة الكهف آية : ٢٩ .

(٣) ههنا اختلفت النسخ التى بأيدينا ، وما أثبتناه هو ما اتفقت عليه نسختا « ع ، ز » ، وعبارة « خ » ، ونسخة الدار « ا » بعد قوله : « وذلك هو الجبر » :

[قال فى تفسير قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن » سألنى بعض القدرية عن هذه الآية ؟ فقلت هى من أقوى الدلائل على صحة قولنا ، وذلك لأن الآية صريحة فى أن حصول الإيمان وحصول الكفر موقوفان على حصول مشيئة الإيمان والكفر ، وصريح العقل أيضا يدل على أن الفعل الاختيارى يمتنع حصوله بدون القصد إليه ، وبدون اختياره . إذا عرفت هذا فنقول : حصول ذلك القصد والاختيار إن كان بقصد آخر واختيار آخر لزم ، إلى غير النهاية فهو محال ، فوجب انتهاء تلك المقاصد ، وتلك الاختيارات إلى قصد ، واختيار يخلقه الله تعالى فى العبد ، وعند حصوله يجب الفعل ، ويترتب عليه ، فالإنسان شاء أو لم يشأ فإنه يحصل فى قلبه تلك المشيئة الجازمة فشاء أو لم يشأ يجب ترتب الفعل عليه ، فدل على أن الكل من الله تعالى اه . وإنما كان للعبد صرف الاستطاعة الحقيقية الشاملة لتلك المشيئة كما مر وإليه أشار بقوله] انتهت عبارتهما .

(٤) سورة الأنفال آية : ٢٤

وأشار إلى الجواب عن تمسكهم بالآيات المذكورة على إرادة الله تعالى الطاعات منهم دون المعاصى ، وعلى أنهم الموجدون لأفعالهم .

فقال فيه (وقوله تعالى : « وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى[1] » أى بصرناهم) بطريق الحق (وبينا لهم) سبل المراشد ، فآثروا العمى حبا ، واختاروا الغواية ، كما فسره ابن عباس والسدى وقتادة وابن زيد كما فى البحر للإمام أبى حيان .

فأشار إلى أنه ليس بمعنى الدلالة الموصلة ، وليس فيه نفى إرادة المعاصى عنه تعالى ، ولا فى استحبابهم العمى والغواية دلالة على كونهم الموجدين لذلك ، بل على تكسبهم له كما قال ابن عطية .

[وفى كشف الكشاف استدلوا به على أن الإيمان باختيار العبد على الاستقلال ، لأن قوله تعالى : « وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ » دال على نصب الأدلة ، وإزاحة العلة وقوله : « فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى » دال على أنهم بأنفسهم آثروا العمى .

فالجواب أن فى لفظ الاستحباب مايشعر بأن قدرة الله تعالى هى المؤثرة ، وأن لقدرة العبد مدخلا ما ، فإن المحبة ليست اختيارية بالاتفاق ، وإيثار العمى حبا وهو الاستحباب من الاختيارية ، فانظر إلى هذه الدقيقة تر العجب العجاب[2]] .

(وقوله تعالى : « وَقَضَى رَبُّكَ أَنْ لاَتَعْبُدُوا إلاَّ إِيَّاهُ[3] » أى أمر ربك) فأشار إلى أن القضاء بمعنى الأمر القطعى كما فسره ابن عباس والحسن وقتادة . وقال ابن عطية : إن المعنى وقضى ربك : أى أمر أن لاتعبدوا إلا إياه ، فهو أمر بالاقتصار على عبادة الله ، فذلك هو المقضىّ لانفس العبادة .

وقد عرفت أن الأمر لايستلزم الإرادة كما مر ، فلما آل المعنى إلى أمره أمراً مقطوعا به بأن لاتعبدوا إلا الله ، فلا دلالة فيه على إرادة الطاعات دون المعاصى ، فضلا عن الدلالة على أنهم الموجدون لأفعالهم .

---

(١) سورة فصلت آية : ١٧
(٢) مابين الحاصرتين من زيادة « ع ، ز » على نسختى « ح » ، و « ا » .
(٣) سورة الإسراء آية : ٢٣

وأوضح ذلك فقال : (وقوله تعالى : « وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ[1] » أى ليوحدونى) كما فى تفسير القاضى عضد الدين ، وبه فسره محمد بن السائب الكلبي كما فى البحر .

[فأشار إلى أن المراد من العبادة لازمها ، وهو التوحيد ، واللام للصيرورة ، بدلالة القواطع ، وبدلالة البيان أى قوله « مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ[2] » فكأنه قال : وما خلقتهم لينفعونى ، بل ليوحدونى .

أما بالنسبة إلى المطيع فظاهر ، وأما بالنسبة إلى العاصى ، فبشهادة فطرته على وحدانيته وليقروا لى بالعبادة ؛ وقال مجاهد : إلا ليعرفونى كما فى البحر ؛ وقال بعضهم : المعنى إلا ليتذللوا لى ؛ أما بالنسبة إلى المطيع فظاهر ، وأما بالنسبة إلى غيره ، فبشهادة الفطرة على تذلله ، وإن تخرص وافترى كما فى الإرشاد لإمام الحرمين .

فلا دلالة فيه على إرادة الطاعات منهم دون المعاصى ، ولا على أنهم الموجدون لذلك .

قال فى شرح المقاصد : وجعل اللام للعاقبة إنما يصح فى فعل من يجهل العواقب ، فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده ، فكيف يتصور فى علام الغيوب أن يفعل فعلا لغرض يعلم قطعاً أنه لا يحصل البتة ، بل يحصل ضده[3]] .

[وفى كشف الكشاف أن فعله تعالى ينساق إلى الغايات الكمالية ، وأن اللام فى الغايات موضوعة لذلك .

وأما الإرادة فليست من مقتضى اللام إلا إذا علم أن الباعث مطلوب فى نفسه .

وعلى هذا لا يحتاج إلى تأويل فإنهم خلقوا بحيث يتأتى منهم العبادة وهدوا إليها ، وجعلت تلك غاية كمالية لخلقهم .

وتعوّق بعضهم عن الوصول إليها لا يمنع كونها الغاية ، وهذا معنى مكشوف فلا دلالة فيه على إرادة الطاعات منهم دون المعاصى فضلا عن الدلالة على كونهم الموجدين لذلك[4]] .

وأشار إلى الجواب عن تمسكاتهم العقلية .

---

(١) سورة الذاريات آية : ٥٦ (٢) سورة الذاريات أيضا آية ٥٧

(٣) ما بين الحاصرتين ثابت فى « ا ، خ » وساقط من « ع ، ز » .

(٤) ما بين الحاصرتين ثابت فى « ز ، ع » وساقط من « ا ، ب ، خ » .

فأشار إلى الأول بقوله فيه (و يقال له) أى للقدرى فى الجواب بطريق المعارضة والتقرير (هل يطيق) ويقدر (العبد) أن يوجد استقلالا (لنفسه ضراً أو نفعا ؟) فى أفعاله الاختيارية وما يترتب عليها من المتولدات ، ويستقل فيها بالفاعلية على سبيل التفويض إليه بالكلية .

(فإن) اختار مذهب النظامية منهم و (قال لا) يستقل فى جميعها بالإيجاد والفاعلية .

فلا يستقل فى المتولدات (لأنهم مجبورون فى الضر والنفع) المترتبين على أفعاله الاختيارية لأن المتولدات برمتها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب عند بعضهم ـ ومنهم النظام ومن تبعه من القدرية ـ كما فى شرح المواقف وغيره (ماخلا الطاعة والمعصية) لأنه يستقل فيهما لكونهما بإيجاده وإلا لزم الجبر المستلزم اضياع فائدة التكليف ، و بطلان الأمر ، والنهى والبعثة ، والوعيد ، والتعذيب .

(يقال له) فى معارضة مدعاه مع الإشارة إلى منع دليله (هل خالق الله الشر ؟) الشامل بإطلاقه للضر والمعصية مما باشره أو تولد منه .

(فإن قال نعم) وأقر بخلق الله للشر وشموله لهما (خرج من) موجب (قوله) وألحم بموجب إقراره .

(وإن قال لا) وأنكر خلقه تعالى للشر وشموله لهما (كفر) لإنكاره ما نص الله تعالى عليه فى محكم كتابه (بقوله تعالى « قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ . مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ[1] ») فإنه عام فى كل ما يستفاد منه من الشرور كما فى التفسير الكبير .فيعم الشر الذى فى العالم ومراتب مخلوقاته كما فى البحر .

(فقد أخبر أن الله خالق) ما يقع فى العالم من (الشر) لعموم ما خلق ومنه ما يختاره العبد من الشر والمعصية فيخلقه الله عقيب اختيار العبد وعزمه على حسب جرى عادته ، فإن شرّ عالَمِ الخلق[2] اختيارىّ ـ لازم ، ومتعد كالكفر والظلم ، وطبيعى كإحراق النار ، وإهلاك السموم كما فى تفسير البيضاوى . وفيه إشارة إلى أنه لو أول بالتخصيص لما باشره لم يكفر كما سيأتى .

---

(١) سورة الفلق آية : ١ ، ٢

(٢) المراد « بعالم الخلق » عالم العناصر وما يتركب منها ، ويقابله عالم الأمر وهو خير كله لا شر فيه .

ولا يلزم ضياع فائدة التكليف والأمر والنهى والبعثة والوعد والوعيد والذم والتعذيب ، لأنها قد تكون دواعى للعبد إلى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة ، وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعى يصير الفعل « طاعة » إن وافق الأمر و « معصية » إن خالفه ، فلا يكون التعذيب عليه منافيا للحكمة و يصير علامة للثواب والعقاب كما فى شرح المواقف .

الثانى : ما أشار إليه بقوله : و يقال له فى الجواب عن قوله « ولو أنه زنى أو شرب أو قذف تجرى الحدود عليه » .

(والحدود تجرى) على من اقترف تلك الذنوب باختياره (بما أمر الله تعالى به) أى بإجرائها عليهم ـ مجازاة لسوء اختيارهم (لأنه أمر بالحدود) و إجرائها عليهم ، (فلا يترك ما أمر الله تعالى به) من إجراء الحدود والذم عليهم مجازاة لسوء اختيارهم مخالفة ما أمر الله تعالى به و إقدامهم على اقتراف ما نهى الله عنه .

وأوضح كون مناط الذم و إجراء الحدود سوء الاختيار بقوله (ولأنه لو قطع زيد يد غلامه) من غير ذنب وسوء اختيار من العبد (كان) ذلك من زيد (بمشيئة الله) لعموم مشيئته تعالى لجميع الكائنات كما مر (وذمه الناس) لصدور ذلك منه من غير ذنب من العبد (ولو أعتقه حمدوه عليه) لإتيانه بالقربة وحسن اختياره (وكلاهما وجد بمشيئة الله تعالى) وخلقه عقيب اختيار العبد وعزمه بحسب جرى عادته تعالى (وقد عمل بمشيئة الله) فى كلا الأمرين ووقعا متعلقين بقدرته واختياره واقعين بكسبه وعقيب عزمه ، و إن كانا بخلق الله (لكن من عمل بمشيئة الله المعصية) واقترفها بسوء اختياره (فإنه ليس بها رضا) من الله تعالى ولذا يذم عليها وتجرى الحدود على بعضها الأدخل فى كونه شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله والدين (ولا عدل) أى توسط (فى فعله) لصرفه استطاعته الصالحة للطاعة وأيضا إلى المعصية ، وأشار إلى الثالث من متمسكاتهم بقوله : (ويقال له) فى المعارضة والإلزام عليه (الفرية على الله) نوع (من الكلام أم لا ؟ فإن) أقر بأنها نوع من الكلام و (قال نعم يقال) بطريق المعارضة (له من أنطق الكافر) بالفرية على الله (فإن) أذعن بأن الناطق يأتى بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له

بالأعضاء التى هى آلاتها ولا بالهيئات والأوضاع التى تكون لتلك الأعضاء عند الإتيان بتلك الحروف فأقر و (قال الله تعالى) أنطقه بها (فقد خصموا أنفسهم) وأفحموا بقولهم (لأن الفرية) نوع (من النطق) لكونها حروفا مخصوصة على نظم مخصوص (ولو لم يشأ الله) خلقها فيهم وإنطاقهم بها لاختيارهم إياها (لما أنطقهم بها) لكنه تعالى خلقها فيهم بحسب جرى عادته على الخلق عقيب اختيار العبد وعزمه بلا منافاة فيه لحكمته، وفيه إشارة إلى أنه ـ لغاية ظهوره ـ كأنه يضطره إلى الإذعان به وإقراره.

وأشار إلى الرابع[1] من متمسكاتهم بقوله فيه يقال له (وهو أهل) وحقيق (لما يشاء من الطاعة وليس بأهل) ولا حقيق (لما يشاء من المعصية) التى يخلقها فيمن اختارها وقامت به.

فأشار إلى منع استلزام خلقه تعالى لأفعال العباد من المعاصى والشرور كالظلم ونحوه كونه تعالى فاعلا وأهلا لها متصفا بها.

لأن مثل ذلك إنما يطلق على من قام به الفعل لا على من أوجده فى محل آخر.

ألا يرى أن كثيراً من الصفات كالطول والقصر قد أوجدها الله تعالى فى محالها وفاقا ولا يتصف بها إلا المحالُّ كما فى شرح المقاصد [وفيه إشارات :

الأولى : أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد متى صمم العزم على الطاعة يخلقها الله تعالى فيه، ومتى صمم العزم على المعصية يخلقها الله فيه.

فيضاف الفعل إلى العبد ويستحق الثواب أو العقاب عليه مع كونه بخلقه تعالى لحصوله بسبب عزم العبد عليه كما فى شرح الصحائف والمسايرة، وإليه أشار بقوله: يقال له: هل خلق الله الشر؟ وقوله لكن من عمل بمشيئة الله المعصية فإنه ليس بها رضا.

الثانية : أن ذات الفعل الحركات والسكنات وكونها طاعة أو معصية صفات يحصل بها بسبب صرف الحركات والسكنات فى الطاعة والمعصية.

(١) فى « ع » وأشار إلى الثالث.

وذات الفعل بخلق الله تعالى ، وكونهـا طاعة أو معصية بفعل العبد بسبب صرفها إليه فيضاف الفعل إلى العبد لحصول وصفه منه فيستحق الثواب أو العقاب عليه وإن كان ذات الفعل بخلقه تعالى كما فى شرح الصحائف .

وإليه أشار بقوله : « يقال له من أنطق الكافر؟ » فان قال « الله » فقد خصموا أنفسهم وبقوله : « لو لم يشأ الله لما أنطقهم بها » .

الثالثة : أن الله تعالى قد يريد من العبد شيئاً فيخلق فيه علما أو ظنا بمصلحة داعية إلى ذلك الفعل يحمله على ذلك ويهيئ له ما لابد منه حتى يحصل منه ذلك الفعل ، لكن ذلك لا يخرجه عن حد الاختيار لأنه فعله باختياره كما فى شرح الصحائف .

وإليه أشار بقوله : « يقال له : هو أهل لما يشاء من الطاعة وليس بأهل لما يشاء من المعصية » .

وحققه العلامة صاحب الكشف فى رد ما نسبه الزمخشرى من الجبر والتجوير حيث قال :

إن أراد بالجبر عدم استقلال العباد بالإيجاد والإعدام فيما ينسب إلى اختيارهم فهو مذهب الجماعة ولكنه محض العدل لقواطع أوضحها أن الممكن لا ينفك عن الاحتياج إلى الواجب ابتداء ودواما ، ولكنه قد خفى على كثير من المتكلمين فخبطوا .

ثم العلم الضرورى بأن العبد غير شاعر بتفاصيل حركاته الاختيارية حال صدورها عنه ، وفى ذلك دليل على عدم الاستقلال .

وأما حديث انتهاء الممكنات فى سلسلة الترتيب فلعله لا يكفى فى هذا المقام .

فإن المعتزلة يقولون يكفى فى الانتهاء إيجاده للعبد الموجد لهذه الأفعال الاختيارية ، وإن أراد به أنه لا فرق بين حركة المرتعش مثلا أو حركة من يبسط يده نحو المشتهى فهذا شئ تكذبه الضرورة لم يذهب إليه أحد من الجماعة .

وما توهمه بعضهم أنه مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعرى[1] ، فمن قصور التوهم. وكنت قد حققته في بعض التعاليق على مسألة التكليف بالمحال .

(١) هو الإمام الناصر للسنة صاحب الأصول ، إمام المتكلمين ، والذاب عن الدين ، والساعي في حفظ عقائد المسلمين سعيا يبقى أثره إلى يوم الدين ، شيخنا وقدوتنا إلى الله تعالى : على بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعرى شيخ طريقة أهل السنة والجماعة . الإمام الحبر ، والتقى النقى البر الذى حمى جناب الشرع من الحديث المفترى ، وقام في نصر ملة الإسلام فنصرها نصرا مؤزرا . الذى قال في الحق فلم يترك مقالا لقائل وصال في ميادين المناظرة منافحا عن الدين الحنيف ، فلم يترك مجالا لصائل ، وأزاح الشبه عن العقائد ونقاها كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس .
مولده : كان مولده سنة ٢٦٠ ، وقيل ٢٧٠ والأول أشهر . أخذ علم الكلام أولا عن شيخه أبي على محمد بن عبد الوهاب الجبائى شيخ المعتزلة ، وتابعه في الاعتزال — حتى يقال : إنه أقام على الاعتزال أربعين سنة ، وصار للمعتزلة إماماً .
فلما أراده الله لنصر دينه وشرح صدره لاتباع الحق غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما ، ثم خرج إلى الجامع ، وصعد المنبر وقال : معاشر الناس : إنما تغيبت عنكم هذه المدة لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة ، ولم يترجح عندى شيء على شيء فاستهديت الله فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته في كتبى هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبى هذا ، وانخلع من ثوب كان عليه ، ورمى به ودفع الكتب التى ألفها على مذهب أهل السنة إلى الناس .
كتبه وتصانيفه : ألف بعد رجوعه عن الاعتزال « الموجز » وهو في ثلاث مجلدات كتاب مفيد في الرد على الجهمية ، والمعتزلة ، و « مقالات الإسلاميين » و « الإبانة » وحكى ابن عساكر في التبيين أن أبا العباس الحنفى المعروف « بقاضى العسكر » من أئمة الحنفية ، ومن المتقدمين في علم الكلام قال : وجدت لأبى الحسن الأشعرى كتبا كثيرة في هذا الفن يعنى « أصول الدين » وهو قريب من مائتى كتاب ، والموجز الكبير يأتى على عامة ما في كتبه .
مذهبه : الراجح من أقوال المؤرخين أنه كان شافعى المذهب ، وكان يجلس في أيام الجمع في حلقة أبي إسحق المروزى الفقيه في جامع المنصور ، وقيل إنه مالكى .
قال التاج السبكى في الطبقات : وقد زعم بعض الناس أن الشيخ كان مالكي المذهب ، وليس ذلك بصحيح ، إنما كان شافعيا تفقه على أبي إسحق المروزى ، نص على ذلك الأستاذ أبو بكر بن فورك في طبقات المتكلمين ، والأستاذ أبو إسحق الاسفرايني فيما نقله عنه الشيخ أبو محمد الجوينى في شرح الرسالة .
والمالكى : هو القاضى أبوبكر الباقلانى شيخ الأشاعرة اهـ . ورى السيد المرتضى الزبيدى في شرح الإحياء توفيقا بين الرأيين أن الشيخ تفقه على كلا المذهبين ، ومثل هذا كثيرا ما يحصل لكبار الأئمة كابن دقيق العيد وغيره من جهابذة العلماء .
قوته في المناظرة : يقول التاج السبكى في الطبقات : كان الأشعرى تلميذا للجبائى ، وكان صاحب نظر وذا إقدام على الخصوم ، وكان الجبائى صاحب تصنيف وقلم إلا أنه لم يكن قويا في المناظرة ، فكان إذا عرضت مناظرة قال للأشعرى : نب عنى . وقال الإمام أبو بكر الصيرفى . كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعرى فحجرهم في أقماع السمسم .
عظم شأنه وعلو منزلته في العلم : قال الأستاذ أبوإسحق الاسفرايني : كنت في جنب الشيخ أبي الحسن الباهلى كقطرة في جنب البحر ، وسمعت الباهلى يقول : كنت في جنب الأشعرى كقطرة في جنب البحر ، وقال لسان الأمة القاضى أبو بكر الباقلانى : أفضل أحوالى أن أفهم كلام أبي الحسن الأشعرى . =

وهأنذا أتبرع بذكر مايذهب إليه هؤلاء الأجلاء ثبتنا الله على اتباعهم .

قالوا : إن الله جل وعلا بسابق علمه المتعلق بالأشياء قبل كونها جملة وتفصيلا ، وموجب إرادته المرجحة لها إبرازاً حسب التعلق العلمي؛ وقدرته الكاملة التى يفيض منها مارجحته الإرادة من وجود الماهيات فى الأعيان ، ووجود كمالاتها أوجد الأشياء مرتبة ترتيباً حكيما لايتحول عن ذلك الترتيب لعدم التحول فى العلم لا لأنه لاقدرة على التبديل ، وأن علمه كذلك مؤيد قدرته لا مقتض للإيجاب كما توهمه بعض الناظرين .

وأن فى هذا الترتيب زيادة الدلالة على القدرة الكاملة ، والحكمة البالغة ، مع مافيه من الرحمة الشاملة الموجبة لاطمئنان القاصرين وزيادة إيقان العارفين .

وأنت تعلم أن من هذا عقيدته لايلزمه تجوير .

ثم لما لم يجعلوا الصفات واجبة بنفسها بل قديمة لقدم الذات قائمة بها لم يكن فى شمس توحيدهم وإشراقها من تغوير .

وأما من يجعل العبيد سواسية بمولاهم مستقلين فى بعض الأحوال ، فقد بدا فى قمر توحيده ظلمة التكثير لما فاته من توحيد الأفعال وجلبه إلى الحق مالزمه من تساوى القدرتين فى الاختصاص بإيجاد بعض دون آخر المفوت لتوحيد الصفات المستجاب لنقصان الذات تعالى شأنه عما يتوهمه الزائغون بل عما يتحققه العارفون علوا كبيراً ، فهذا جور منه وإشراك معاً .

= وفاته : أشهر الأقوال فى وفاته أنه مات سنة ٣٢٤ أربع وعشرين وثلاثمائة .

من هم أهل السنة والجماعة ؟

إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة ، والماتريدية .

وقال ابن السبكى فى شرح عقيدة ابن الحاجب : اعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل وإن اختلفوا فى الطرق والمبادئ الموصلة لذلك .

وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف .

الأولى : أهل الحديث ، ومعتمد مباديهم الأدلة السمعية — الكتاب ، والسنة ، والإجماع .

الثانية : أهل النظر العقلى وهم الأشعرية والحنفية ، وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعرى ، وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدى ، وهم متفقون فى المبادئ العقلية فى كل مطلب يتوقف السمع عليه ، وفى المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط والعقلية والسمعية فى غيرها ، واتفقوا فى جميع المطالب الاعتقادية إلا فى مسائل .

الثالثة : أهل الوجدان والكشف وهم الصوفية ، ومباديهم مبادى أهل النظر والحديث فى البداية والكشف والإلهام فى النهاية اهـ .

هذا ، وإن رأيهم فى العدل والتوحيد يكذب بعضه بعضاً ، وكفى ذلك للمسترشدين نقصاً ونقضاً[1]] .

ثم أشار إلى شبهة القدرية المدعين للضرورة فى كون العبد موجداً لأفعاله الاختيارية كما اختاره بعض منهم رئيسهم أبو الحسين البصرى .

وقال فيه (وإن قال) القدرى فى دعوى الضرورة فى إيجاده لفعله منبهاً عليها : نعلم بالضرورة أن تصرفات كل أحد بإيجاده ، وليست بإيجاد الله تعالى وخلقه ، لأن (الرجل إن شاء) إيجاد شئ من مطلق أفعال ووجدت داعيته (فعل) ذلك الشئ ووجب منه ، (وإن شاء) تركه وكف عنه ووجد داعيته (لم يفعل) وتركه وامتنع ذلك الشئ منه ، (وإن شاء) خصوص الأكل سيما عند جوعه وداعيته (أكل) ووجب منه (وإن شاء) الترك والكف عنه سيما عند علمه بأن فى الطعام ضرا أوسما (لم يأكل) وتركه وامتنع الأكل منه (وإن شاء) خصوص الشرب سيما عند عطشه ووجدان داعيته (شرب) ووجب منه لاختياره وداعيته (وإن شاء) الترك والكف عنه سيما عند علمه بأن فى الشراب ضرا وسما (لم يشرب) وتركه وامتنع الشرب منه .

فعلم أن تصرفات كل واحد واقعة بحسب قصده وداعيته تابعة لإرادته وجوبا وامتناعا .

ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار إلا الذى يحدث منه الفعل ، ويجب ويمتنع على وفق دواعيه كما فى شرح المقاصد .

وأشار إلى الجواب عنه بالمنع ، والحل ببيان عدم إيجاب الصدور بالداعى للاستقلال ، وإلزامهم بلزوم التناقض لهم فى القول به وكون العبد موجداً لأفعاله بالضرورة [بوجهين : الأول : بالإرجاع إلى الحكم والعلم الأزلى[2]] بقوله فيه (يقال له) أى للقدرى فى الجواب بطريق التقرير[3] (هل حكم الله) وقدّر على وفق إرادته وعلمه المنزه عن التغير (على بنى إسرائيل أن يعبروا) ويجاوزوا (البحر) بعد ماجعله لهم اثنى عشر طريقاً يبساً من فضله (وقدّر على فرعون الغرق) بإطباق البحر عليه وعلى جيوشه من عدله .

---

(١) مابين الحاصرتين ثابت فى « ز ، ع » وساقط من « ا ، ب ، خ » .

(٢) مابين الحاصرتين ساقط من الخيرية .

(٣) فى الخيرية بطريق المعارضة .

(فإن) أقر القدرى بسبق التقدير بذلك على وفق الإرادة والعلم الأزلى كما ذهب إليه جمهورهم و (قال نعم) سبق التقدير به فيتبعه قصد العبد وداعيته . (يقال له هل يقع من فرعون أن) لايختار السير فى البحر و (لايسير) باختياره (فى طلب موسى) وأمته بنى إسرائيل (وأن لايغرق هو) أى فرعون (وأصحابه) وجيوشه فى سيرهم ذلك حيث قدر عليهم على وفق الإرادة والعلم الأزلى المنزه عن التغير ؛ وتبعه قصدهم السير وداعيتهم .

(فإن) اعتقد تغير العلم الأزلى ووقوع خلافه كما ذهب إليه الهاشمية منهم و (قال : نعم) يقع من فرعون وأصحابه أن لا يقصدوا ولايسيروا فيه ، وأن لايغرق هو وأصحابه ، (فقد كفر) لإنكاره ما ثبت بالضرورة الدينية من علمه الأزلى المنافى للتغير ، واستلزام التغير للتجهيل تعالى عنه علوا كبيرا .

(وإن) لم يعتقد التغير فيه و (قال : لا) يقع منه ومن أصحابه أن لا يختاروا ولا يسيروا فيه باختيارهم ، وأن لا يغرق هو وأصحابه حيث جرى التقدير بحسب العلم والإرادة على ذلك (نقض قوله السابق) وأبطل دعواه الضرورة فى إيجاد العبد لأفعاله . وأنها تجب وتمتنع منه بحسب قصده وداعيته ، حيث أقر بكون قصده وداعيته تابعين لإرادة الله وعلمه .

فأشار إلى منع كون تصرفاته بحسب قصده وداعيته مفيدة للوجوب والامتناع ، بل الوقوع واللاوقوع فى بعض الأفعال ، ورب فعل يتبع إرادة الغير كما للخدم .

و إليه أشار بذكر الوقوع والتصوير فى المسير ، ولو سلم إفادة الوجوب والامتناع ، فلم لايجوز أن يكون بتبعية إرادة الله تعالى ، وقد وافقت إرادة العبد بطريق جرى العادة ؟ كما فى شرح المقاصد .

و إليه أشير بالوقوع على حسب التقدير المتفرع على الإرادة والعلم ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الاعتراف بالعلم الأزلى يلجئ القدرى إلى الإفحام أو التزام الكفر .

و إليه أشار بتفريع الكفر له إن قال بوقوع خلاف المقدر المستلزم لتغير العلم الأزلى ،

وصرح به بعده ، ومنه أخذ الشافعي ، وقال القدرية : إذ سلموا العلم خصموا كما فى شرح جمع الجوامع لولى العراقى[1] .

الثانية : أن الداعية ليست من العبد ، فالقول باستقلال العبد بفعله والاستدلال عليه بالصدور عن داعيته بالوجوب تناقض .

وإليه أشار بتفريع قوله : هل يقع من فرعون أن لا يسير فى طلب موسى ؟ على تقدير قول القدرى بالتقدير والنقض عند الإلجام .

ومنه قال بعض أذكياء المعتزلة : الداعى الموجب ، ودليل العلم الأزلى هما العدوان للاعتزال كما فى شرح المقاصد .

---

(١) قال فى كشف الظنون : ومن شروحه [أى جمع الجوامع الأصولى] شرح أبى زرعة — أحمد بن عبد الرحيم العراقى المتوفى سنة ٨٢٦ هـ ست وعشرين وثمانمائة — اختصر فيه شرح الزركشى ، وسماه «الغيث الهامع» وأبو زرعة هذا ، قد ترجم له الحافظان — ابن فهد ، والسيوطى — فى ذيل طبقات الحفاظ للذهبى ، وإنى ألخص كلامهما وفاء بالفائدة ، وإحياء لذكرى حافظ جليل من الحفاظ للسنة المتقنين البارعين فأقول :

هو الحافظ الإمام الفقيه الأصولى المتقن — أحمد — ابن الحافظ الكبير أبى الفضل عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبى بكر بن إبراهيم الكردى ثم المصرى الشافعى الإمام العلامة الفريد ولى الدين أبو زرعة .

مولده : ولد فى الثالث من ذى الحجة الحرام سنة ٧٦٢ اثنتين وستين وسبعمائة . اعتنى به أبوه فبكر به وأحضره على أبى الحرم القلانسى ومن فى عصره ، وأسمعه الكثير فى بلده ، ولما طعن فى الثالثة رحل به إلى دمشق فى سنة خمس وستين فأحضره الكثير على الجم الغفير من أصحاب الفخر بن البخارى ، وابن عساكر وغيرهما ، ثم لما ترعرع حبب إليه السماع فطلب بالقاهرة ومصر بنفسه فأكثر عن مشايخ عصره ، قرأ بنفسه عليهم الكثير ، ورحل ثانيا إلى دمشق بعد موت الطبقة الأولى .

شيوخه : كثيرون ، وقد سرد منهم الحافظ ابن فهد جملة وافرة ، ومن أشهرهم والده سمع عليه جملة من مصنفاته ، ومروياته ، والمعمر أبو الحرم محمد بن محمد بن محمد القلانسى والقاضى عز الدين بن جماعة ، والعلامة جمال الدين الأسنوى .

ولازم البلقينى فى الفقه وغيره ، وتخرج به ، وأخذ عن البرهان الأبناسى ، وابن الملقن ، والضياء القزوينى وغيرهم ، وبرع فى الفنون ، وكان إماما محدثا ، حافظا ، فقيها ، محققا ، أصوليا ، صالحا .

تصانيفه : صنف التصانيف الكثيرة الشهيرة النافعة كشرح «سنن أبى داود» ولم يتمه ، و«شرح البهجة» فى الفقه و«مختصر المهذب» و«النكت» على الحاوى ، والتنبيه ، والمنهاج وشرح «جمع الجوامع» فى الأصول ، وشرح نظم والده المسمى «النجم الوهاج فى نظم المنهاج» منهاج البيضاوى فى الأصول ، والنكت على منهاج البيضاوى ، وشرح تقريب الأسانيد لوالده وحاشية على الكشاف ، وأملى أكثر من ستمائة مجلس ، وولى قضاء الديار المصرية بعد الجلال البلقينى .

وفاته : كانت وفاته فى سابع عشرى شعبان سنة ٨٢٦ ست وعشرين وثمانمائة آخر يوم الخميس ، ودفن إلى جانب والده بتربة طشتمر على ما فى الضوء .

وقال الإمام الرازى : إن أبا الحسين البصرى لبّس الأمر على أصحابه بمبالغته فى ادعاء العلم الضرورى بذلك ، وإلا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى عليه .

الثالثة : أن مقتضى التقدير وخلق الدواعى — لو سلم توقف الفعل عليها — أن يساق اختيار العبد وعزمه إلى ما تعلق به القدر وخلق دواعيه ، ولا يقع خلافه — لا أن يسلبه الاختيار ويوقعه فى الاضطرار .

[فإنّ توقف صدور الفعل عن القادر على الدواعى ووجوب حصوله عند حصولها ، لا ينافى مدخلية القدرة الحادثة بالتأثير فى وجود الفعل ، وإنما ينافى الاستقلال بالفاعلية كما فى نهاية العقول والمواقف(١)] .

وإليه أشار بذكر الوقوع على حسب التقدير ، ففى المسايرة للإمام ابن الهمام : أن جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات ، وكذا التروك التى هى أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار بخلق الله تعالى ، لا تأثير لقدرة العبد فيه ، وإنما محل قدرته عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور فى باطنه عزما مصمماً بلا تردد ، وتوجهاً صادقاً إلى الفعل طالبا إياه إذا أوجد العبد ذلك العزم — أى صممه ففيه تسامح — خلق له الفعل .

فيكون منسوبا إلى الله تعالى من حيث هو حركة ، وإلى العبد من حيث هو زنا ونحوه ، وإنما يخلق الله هذه الأمور فى القلب ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة الأمر أو الطاعة له .

وليس للعلم خاصية التأثير ليكون المكلف مجبورا ، ولا خلق هذه الأشياء يوجب اضطراره إلى الفعل لأنه تعالى أقدره فيما يختاره ويميل إليه عن داعيته على العزم على فعله أو تركه ، إذ من المستمر ترك الإنسان ما يحبه ويختاره ، وفعل شىء وهو يكرهه لخوف أو حياء .

---

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من « الخيرية » .

فمن ذلك العزم صح تكليفه ، وعنه صح ثوابه وعقابه ، ومدحه وذمه ، وانتفى بطلان التكليف ، والجبر المحض ، وكفى فى التخصيص لتصحيح التكليف ، هذا الأمر الواحد[1] أعنى العزم المصمم .

وماسواه مما لا يحصى من الأفعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى متأثرة عن قدرته بلا واسطة القدرة الحادثة .

ومع ذلك فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق منه تعالى .

وليس لأحد على الله أن يوفقه ، بل إذا أعلمه طريقى الخير والشر وخلق المكنة له فقد أعذر إليه[2] .

وعدم التوفيق — وهو الخذلان وهو أن يدعه مع نفسه لا ينصره ولا يعينه — لا يسلبه[3] المكنة من ذلك العزم التى خلقها له ، وهذه قدرة جزئية مدرجة تحت مطلق القدرة الكلية التى تخلق مع الفعل بحسب جرى العادة الإلهية .

[الثانى : بالإرجاع إلى الإرادة الأزلية المتعلقة على حسب العلم الأزلى[4]] وإليه أشار الإمام بمزيد إيضاح المقام (وقال فى رواية محمد) كما روى عنه أبو محمد الحارثى وأبو عبد الله الصيمرى ، وصارم الدين المصرى فى كتب المناقب (والقضاء) من الله يطلق (على وجهين) أى أمرين (أحدهما أمر وحى) أى الأمر القطعى من الوحى إلى النبى عليه الصلاة والسلام .

والأمر : هو القول الدالّ على الطلب جازما (والآخر خلق) والأمران متباينان (فانه يقضى عليهم) أى على الكفار ويخلق فيهم الكفر لسوء اختيارهم (ويقدر لهم الكفر) مجازاة على سوء اختيارهم وخذلانا لهم .

---

(١) أى كفى لأجل تصحيح التكليف هذا الأمر الواحد الذى جعل متعلقا لتأثير قدرة العبد اهـ . من شرح المسايرة .

(٢) أى أزاح عذره منهيا لإزاحة العذر إليه فأعذر مضمن معنى أنهى اهـ . من الشرح المذكور .

(٣) الجملة خبر المبتدإ الذى هو « عدم التوفيق » وما بينهما اعتراض ، والمعنى أن عدم التوفيق لا يسلب العبد المكنة التى خلقها الله له ، أى التمكن من ذلك العزم .

(٤) ما بين الحاصرتين ساقط من « الخيرية » .

ولا قبح فى خلق الكفر ، وإنما القبح فى الاتصاف به (ولم يأمرهم به) أى بالكفر ؛ لأن البارى تعالى حكيم لا يأمر إلا بما له عاقبة حميدة (بل نهاهم عنه) تقتضى حكمته .

[فأشار إلى أنه تعالى خالق الكفر فى الكفار ، وخذلهم — لصرفهم العزم إليه بطريق جرى العادة الإلهية من الخلق عقيب صرف العبد قصده ، وداعيته ، ونهاهم عنه وأعلمهم طريق الخير والشر ، وخلق فيهم المكنة والقدرة الكلية .

وإلى الرد على القدرية النافين للقضاء ، والقدر فى الأفعال الاختيارية الحاملين للقضاء على الأعلام ، والكتبة .

وإلى أن القضاء لما أطلق على الخلق أيضاً كان القدر بمعنى جعل كل شئ على تقدير معين ، وإن لم يعلم [كنههما] كما مر .

وبين الإمام وجهاً أظهر فى الإلزام مشيراً إلى ما اشتهر بين المتكلمين فى الرد على القدرية من المعارضة والإلزام بالعلم الأزلى وتعلقه .

فإن ما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ، ولا يخرج عنهما ، وأنه يبطل الاستقلال بالاختيار فأشار إلى ذلك[1]] .

(وقال فى رواية) الإمام الرستغفنى فى الإرشاد والسغناقى فى التسديد عن (أبى يوسف) (و) فى رواية الإمام الناطفى فى الأجناس، وابن المعين النسفى فى التبصرة، ونور الدين البخارى فى الكفاية عن (أسد بن عمرو ويقال له) أى للقدرى فى المعارضة والإلزام (هل علم الله فى سابق علمه) الأزلى الشامل للجزئيات والكليات ما كان وما سيكون (أن هذه الأشياء) من طاعات العباد ومعاصيهم الصادرة عنهم باختيارهم وسائر أفعالهم (تكون على ما هى عليه) أى توجد فى أوقاتها المعينة على وجه تعلق به العلم الأزلى ومطابقة له (أم لا) علمه

(١) ما بين الحاصرتين ثابت فى « ا ، خ » وساقط من « ز ، ع » .

في سابق علمه بل بعد وقوعها (فإن قال لا) علمها في سابق علمه بل بعد وقوعها كما ذهب إليه جهم بن صفوان[1]، وهشام بن الحكم[2]، وأبو الحسين البصري[3]، ومن تبعهم من القدرية (فقد كفر)

(١) جهم بن صفوان: أبو محرز الترمذي الكاتب رأس الجبرية الخالصة، وإليه تنسب الفرقة المعروفة «بالجهمية». وقد ظهرت بدعته بترمذ.

مذهبه، وآراؤه: كان يرى أنه لا اختيار للإنسان — وكذا سائر الحيوان — في شيء مما يجرى عليه وأنه مضطر مجبور، لا استطاعة له، ولا قدرة في شيء من الأشياء، وأن كل من نسب فعلا إلى غير الله تعالى فسبيله سبيل المجاز، وهو بمنزلة قول القائل: سقط الجدار، ودارت الرحى، وجرى الماء، وزالت الشمس.

مجافاة هذا المذهب لبداهة العقلة:

لا تخفى مجافاة هذا القول لبداهة العقول، فإن كل عاقل يعلم من نفسه التفرقة بين ما يرد عليه من أمر ضرورى لا اختيار له فيه. وبين ما يختاره ويضيفه إلى نفسه، وإن كل عاقل ليفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار، ونجد من أنفسنا الفرق بينهما بالضرورة، ومن أنكر هذا لا يعد في جملة العقلاء.

موافقته للمعتزلة: وافق المعتزلة في قولهم: بنفي الصفات، وفي نفي رؤية البارى، وفي إثبات خلق الكلام، وحدوث القرآن، ووجوب معرفة الله بالعقل قبل ورود السمع.

زيادته على آراء المعتزلة:

وقد زاد على المعتزلة بأشياء:

كقوله: بأنه لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقه — لأن ذلك يقتضى التشبيه، فنفى كونه حيا، عالما، وأثبت كونه قادرا، فاعلا، خالقا — لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق، وأثبت لله تعالى علوما حادثة لا في محل.

وذهب إلى أن حركات أهل الخلدين تنقطع، والجنة والنار تفنيان — بعد دخول أهلهما فيهما، وتلذذ أهل الجنة بنعيمها، وتألم أهل النار بجحيمها — إذ لا تتصور حركات لا تتناهى آخرا — كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولا، وحمل قوله تعالى: «خالدين فيها» على المبالغة والتأكيد — دون الحقيقة في التخليد. وذهب إلى أن من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده — لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد فهو مؤمن. وذهب إلى أن الإيمان لا يتفاضل أهله فيه، فإيمان الأنبياء، وإيمان الأمة على نمط واحد، إذ المعارف لا تتفاضل.

إكفار أهل العلم له: قال الإمام حجة المتكلمين أبو منصور عبد القاهر البغدادى، وأكفره أصحابنا في جميع ضلالاته وأكفرته القدرية، فاتفقت أصناف الأمة على تكفيره.

خروجه على الأمويين: وكان جهم مع ضلاله يحمل السلاح، ويقاتل السلطان، وخرج مع سريج ابن الحارث على نصر بن سيار، وقتله سلم بن أحوز المازنى في آخر زمان بنى مروان سنة ١٢٨ هـ على ما يقول ابن جرير أو سنة ١٣٢ هـ على رواية غيره.

(٢) هشام بن الحكم الرافضى. والهشامية فرقتان، تنسب إحداهما إلى «هشام بن الحكم هذا» وتنسب الثانية إلى «هشام بن سالم الجواليقى»، وكلتا الفرقتين قد ضمت إلى حيرتها في الإمامة ضلالتها في التجسيم، وبدعتها في التشبيه. مات هشام بعد نكبة البرامكة مستترا، وقيل إنه أدرك زمان المأمون. وله أنباء في الرفض والتجسم غاية في الخطورة وسوء الاعتقاد، وقانا الله من مضلات الفتن اهـ. ملخصا من الفرق بين الفرق للبغدادى.

(٣) ترجم له ابن خلكان فقال: أبو الحسين محمد بن على الطيب البصرى المتكلم على مذهب المعتزلة، وهو أحد أئمتهم الأعلام المشار إليه في هذا الفن.

لأنه تجهيل له فى الأزل ، تعالى عن ذلك علوا كبيراً (وإن قال نعم) علمها فى سابق علمه على ما توجد هى عليه فى أوقاتها المعينة مطابقة لعلمه الأزلى كما ذهب إليه جمهورهم (قيل له أفأراد الله) تعالى ورجح فى الوجود (أن تكون) هذه الأشياء من الطاعات والمعاصى وسائر أفعال العباد (كما علم) وعلى وجه تعلق العلم به [فى الأزل (أو أراد أن تكون) تلك الأشياء وتوجد فى أوقاتها المعينة (بخلاف ماعلم ، فإن قال أراد أن تكون كما علم) وعلى وجه تعلق به[1]] سابق علمه (فقد أقر أنه أراد) ورجح (من المؤمن الإيمان و) أراد (من الكافر الكفر) بحسب مايقع منهم من الاختيارات المنساقة إلى ما تعلق به سابق علمه تعالى وإرادته ، وأفحم فى إقراره ذلك حيث لزمه الاعتراف باثبات مانفاه من إرادة الكفر من الكافر و بنفى ما أثبته من الاستقلال فيه بالاختيار [فان كان ماعلم الله وقوعه بحسب قدرة العبد ، واختياره يجب أن يقع ألبتة واختياره بحيث لايقع منه أصلاً اختيار الترك .

وكذا ماعلم الله عدم وقوعه منه بحسب قدرته واختياره يمتنع وقوعه البتة بقدرته واختياره بالنظر إلى تعلق العلم به ، وإن كان ممكناً فى نفسه ، و بالنظر إلى ذاته .

ولا شىء من الواجب والممتنع باقياً فى مكنة العبد — إن شاء فعله ، وإن شاء تركه فيبطل استقلالا باختياره[2]] .

(وإن قال) أراد من الكفار والعصاة الإيمان والطاعة (بخلاف ماعلم) فيهم فى سابق علمه من الكفر والمعصية الحاصلين باختيارهم ، كما زعموا أنه يريد من الكافر الإيمان وإن لم يقع لا الكفر وإن وقع ، وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق .

= كان جيد الكلام ، مليح العبارة ، غزير المادة ، إمام وقته ، وله التصانيف الفائقة فى أصول الفقه منها « المعتمد » . وهو كتاب كبير ، ومنه أخذ فخر الدين الرازى كتاب المحصول ، وله « تصفح الأدلة » فى مجلدين ، و« غرر الأدلة » فى مجلد كبير ، وشرح الأصول الخمسة ، وكتاب فى الإمامة . وغير ذلك فى أصول الدين . وانتفع الناس بكتبه ، وسكن بغداد وتوفى بها يوم الثلاثاء خامس شهر ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وأربعمائة : ٤٣٦ هـ . رحمه الله تعالى ، ودفن فى مقبرة الشونيزى ، وصلى عليه القاضى أبو عبد الله الصيمرى اهـ .

(١) مابين الحاصرتين ساقط من « خ » .

(٢) مابين الحاصرتين ثابت فى « ا ، خ » وساقط من « ع ، ز » .

(فقد جعل) ووصف (ربه متمنياً) حصول مراده (متحسراً) على عدم حصوله (لأن من أراد) فى الشاهد (أن لا يكون) أمر (فكان) على خلاف مراده (أو أراد أن يكون فلم يكن) ولم يوجد على حسب مراده (فهو متمنٍ) فى ذلك (متحسر) على فواته .

(ومن وصف ربه متمنياً) حصول مراده (متحسراً) على عدمه (فهو كافر) لنسبته النقص والعجز إليه تعالى .

وحينئذ أكثر مايقع خلاف مراده ، والظاهر أنه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً [كما فى شرح المقاصد .

فأشار إلى الحل بأن ماعلم الله وأراد وقوعه بحسب اختيار العبد يجب أن يقع ألبتة باختياره بحيث لايقع منه اختيار الترك ولا ينساق إليه ، وكذا ماعلم الله وأراد عدم وقوعه منه بحسب اختياره يمتنع وقوعه البتة باختياره للترك بحيث لاينساق اختياره إلى الفعل وإن كان ممكناً فى نفسه منه فان الوجوب والامتناع تابعان للعلم التابع للوقوع التابع لقدرة العبد ، وفيه إشارات :

الأولى : أنه تعالى يريد أن يفعل العبد بإرادته وقدرته فينساق إلى ما تعلق به إرادته تعالى وعلمه ؛ لأن الله تعالى لما أعطاه قدرة وإرادة فقد أراد أن يفعل بقدرته وإلا لكان خلق القدرة فيه عبثاً كما فى شرح الصحائف .

وانسياق قدرته وإرادته إلى ما تعلق به الإرادة والعلم لا يكون جبراً ، بل أمراً بين أمرين .

وإنه تعالى يعلم الأشياء كما تكون عليه ، فلو كان شئ بقدرة العبد لعلمه كذلك ، فحينئذ يكون الواجب وقوع ذلك الشئ بقدرة العبد ، فيلزم ثبوت القدرة لانفيها .

وأيضا الوجوب والامتناع تابعان للعلم التابع للوقوع التابع للقدرة فيكونان تابعين للقدرة والوجوب ، والامتناع بالقدرة لاينافيانها كما فى شرح الصحائف ، وإليه أشار بقوله :

« يقال له علم الله أن هذه الأشياء تكون على ماهى عليه » .

الثانية : أن القول بعدم وقوع مراده تعالى ووقوع مرادات العبيد يستلزم نسبة النقيصة والمغلوبية إليه ؛ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وإليه أشار بقوله : « فقد جعل ربه متمنيا متحسرا[1] ».

وما يحاولون به التفصى عن ذلك بأنه أراد من العباد الإيمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له فى عدم وقوع ذلك كالملك إذا أراد دخول القوم داره رغبة واختياراً لا إكراها ولا اضطراراً فلم يدخلوا ليس بشىء ؛ لأنه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم ، وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية كما فى شرح المقاصد[2].

الثالثة : أن شمول علمه تعالى لأفعاله تعالى أيضا لايستلزم نفى صدورها بقدرته واختياره وإليه أشار بتعليق الكون كما علم على الإرادة مطلقا.

قال فى شرح المقاصد : وأما التفصى[3] بفعل البارى تعالى شأنه بأن يشمل علمه

---

(١) مابين الحاصرتين ساقط من « خ ».

(٢) عبارة شرح المقاصد :

مذهب أهل الحق أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن ، على ما اشتهر عن السلف . وروى مرفوعا إلى النبى صلى الله عليه وسلم « أن ماشاء الله تعالى كان ، ومالم يشأ لم يكن » لكن منهم من منع التفصيل بأن يقال : إنه يريد الكفر ، والظلم ، والفسق كما فى الخلق — بل — يقال إنه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات ، والقردة والخنازير ، وخالفت المعتزلة فى الشرور ، والقبائح.

فزعموا أنه يريد من الكافر الإيمان وإن لم يقع لاالكفر وإن وقع ، وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق — حتى إن أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده ، والظاهر أنه لايصبر على ذلك رئيس قرية من عباده.

حكى أنه دخل القاضى عبد الجبار دارا للصاحب بن عباد — فرأى الأستاذ أبا إسحق الاسفرايينى ، فقال : سبحان من تنزه عن الفحشاء ، فقال الأستاذ على الفور : سبحان من لايجرى فى ملكه إلا مايشاء.

والتفصى عن ذلك بأنه أراد من العباد الإيمان والطاعة برغبتهم واختيارهم ، فلا عجز ، ولا نقيصة ، ولا مغلوبية له فى عدم وقوع ذلك كالملك إذا أراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشىء — لأنه لم يقع هذا المراد ، ووقع مرادات العبيد والخدم ، وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية اهـ . المقصود من عبارته.

(٣) عبارة « خ » هكذا :

وما يحاولون به التفصى عن الإلزام من أن الدليل المذكور منقوض بفعل البارى تعالى بجريانه فإن علمه تعالى شامل لأفعاله أيضا ، فيلزم أن لايقع فى أفعاله خلاف علمه البتة — كما قلتم فى أفعال العباد مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره مدفوع الخ .

لأفعاله أيضاً ، فيلزم أن لايقع فيها خلاف علمه البتة مع الاتفاق على كونها بقدرته واختياره فمدفوع بأن الاختياريّ ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند إرادة فعله لا بعده .

وهذا متحقق فى فعل البارى لأن إرادته قديمة متعلقة فى الأزل بأنه يقع فى وقته ، وجاز أن يتعلق حينئذ بتركه .

وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب أوالامتناع إذ لاقبل للأزل .

فالحاصل أن تعلق العلم والإرادة معا فلا محذور بخلاف إرادة العبد .

ثم أشار إلى حكم من استدل بالآيات المذكورة وأوَّلها على مذهبه من القدرية تنبيها على مذهب جمهور أهل السنة من عدم إكفار المؤولة فى غير الضروريات الدينية .

(وقال فى الفقه الأبسط : ولم يكفر هذا المستدل) بالآيات المذكورة على مذهب القدرية (لأنه لم يردّ الآية) حيث أولها على مذهبه ولم ينكرها (وإنما أخطأ فى تأويلها) حيث خالف الآيات المحكمات ، والدلائل القطعيات (ولم يَردّ تنزيلها) .

فكان استدلاله يشبه الدليل وليس به ، ولخفاء فساده بحيث لايطلع عليه إلا بإمعان النظر كان عذراً فى عدم الإكفار له (ولذا) أى ولما ذكر من الخطأ فى التأويل بلا ردّ التنزيل (لا يكفر من قال إن أصابتنى مصيبة) أى مايصيب من السيئة (أهى مما ابتلانى الله بها) مجازاة وانتقاما على سوء الاختيار (أو هى مما اكتسبت) وحصلتها باختيارى (وليست هى مما ابتلانى الله بها) واستدل القائل على عدم الابتلاء بها من الله بأنها أضيفت إلى العبد فى الآية (لأن الله تعالى قال : « وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ ») وبلية (« فَمِنْ نَفْسِكَ[1] ») لسوء الاختيار واستجلاب المعاصى (وقال : « وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ[2] ») فبسبب معاصيكم وهومخطئ فى التأويل فإنه لاينافى الابتلاء المدلول بقوله : « كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ » .

فإن الكل منه إيجادا وإيصالا ، غير أن الحسنة إحسان وامتنان . والسيئة مجازاة وانتقام كما فى تفسير البيضاوى ، وإليه أشار بقوله : (أى بذنوبكم وأنا قدّرته عليكم) ، وفيه إشارات :

---

(١) سورة النساء آية : ٧٩ (٢) سورة الشورى آية : ٣٠

الأولى : الرد على القدرية الحاملين للسيئة فى الآية على المعصية ، وإليه أشار بالتفسير :

قال الجبائى : قد ثبت أن لفظ السيئة تارة يقع على البلية والمحنة ، وتارة يقع على الذنب والمعصية ، ثم إنه تعالى أضاف السيئة إلى نفسه فى الآية الأولى بقوله : « قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ » وأضافها فى هذه الآية إلى العبد بقوله : « وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ » فلا بد من التوفيق بينهما ودفع التناقض ، ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة مضافة إلى الله ، وجب أن تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة إلى العبد حتى يزول التناقض .

الثانية : الجواب بأن إضافتها إلى الله من حيث الإيجاد ، وإلى العبد من حيث الاكتساب ، وإليه أشار بالإضافة إليهم والتقدير .

ولا يقدح فيه إضافتها إليهم كما فى قوله حكاية عن إبراهيم : « وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ[1] » حيث أضاف المرض إلى نفسه ، والشفاء إلى الله تعالى رعاية للأدب ، ولم يقدح ذلك فى كونه تعالى خالقا للمرض والشفاء .

الثالثة : عموم التقدير وإليه أشار بالتعرض له ، وقد كشف عنه سياقه من قوله تعالى : « مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ » حيث يفيد العموم فى جميع الحسنات التى منها الإيمان ، وقد حكم على كلها بأنها من الله ، فثبت أن الإيمان من الله ، وكذلك قوله : « وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ[2] » ، يفيد العموم فى كل السيئات ، فالآية دالة على أن جميع الطاعات والمعاصى من الله تعالى وخلقه ، ولأن كل من قال الإيمان من الله وخلقه ، قال الكفر من الله وخلقه ؛ فالقول بأن أحدهما من الله دون الآخر مخالفة لإجماع الأمة كما فى التفسير الكبير .

ثم أشار إلى أن عدم إكفاره لخفاء فساد تأويله فقال (إلا أنه أخطأ فى التأويل) لزعمه التنزيه فيه فكان خفاء خطئه عذرا له فى عدم الكفر .

قال الإمام الرازى فى سورة الأنعام: سمعت الشيخ الإمام الوالد عمر بن الحسين رحمه الله تعالى ، قال : سمعت الشيخ أبا القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى يقول : نظر أهل السنة

---

(١) سورة الشعراء آية : ٨٠

(٢) سورة النساء آية ٧٨ .

إلى تعظيم الله فى جانب القدرة ونفاذ المشيئة ، ونظر المعتزلة إلى تعظيم الله تعالى فى جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغى .

فإذا تأملت علمت أن أحداً لم يصف « الله » إلا بالإجلال والتعظيم ، والتقديس والتنزيه لكن منهم من أخطأ ، ومنهم من أصاب .

ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهى قوله : « وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ »[1] .

فصل

فى بيان خلق المعجزات

لما فرغ من بيان خلق العبد وتكوينه شرع فى بيان خلق المعجزات تصديقا لأنبيائه وبيانا لكون العصمة فيهم ، صونا لهم عن القبيح وارتكابه .

فأشار إلى الأول بقوله (وقال فى الفقه الأكبر) مقدما لبيانه على العموم (والآيات) : أى المعجزات الدالة على الصدق (للأنبياء) تصديقا لهم فى دعواهم النبوة (حق) ثابت ، فإن تفاصيلها وإن كانت آحادا ، فالقدر المشترك ثابت بالخبر المتواتر ، وفى المقام إشارات :

الأولى : أنه قد يطلق النبى على الوجه العام أو المرادف للرسول .

فالنبى : إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه ، وكذا الرسول فهو المراد هنا ، ولذا اقتصر على الأنبياء .

وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب فيكون أخص من النبى .

واعترض بما ورد فى الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل : هو من له كتاب أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة ، والنبى قد يخلو عن ذلك ، كيوشع عليه السلام ، وإليه أشار الإمام ببيان الشريعة الناسخة لكل رسول فيما سيأتى :

الثانية : أن البعثة لطف من الله ورحمة للعالمين ، لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى ،

---

(١) سورة الأنعام آية : ١٣٣ .

فإن النظام المؤدى إلى إصلاح حال النوع على العموم فى المعاش والمعاد لا يكمل إلا ببعثة الأنبياء ، فتجب على الله عند المعتزلة لكونها لطفا وصلاحا للعباد ، وتجب عنه عند الفلاسفة لكونها سببا للخير التام المستحيل تركه فى الحكمة والعناية الإلهية .

وإلى هذا ذهب كثير من الماتريدية ، وقالوا إنها من مقتضيات حكمة البارى ، فيستحيل أن لا توجد كاستحالة السفه عليه ، كما أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة الجهل عليه .

والمختار أنها لطف من الله ورحمة يحسن فعلها ، ولا يقبح تركها ، ولا يبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع شروط فيه كما زعمه الفلاسفة بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء ، وهو أعلم حيث يجعل رسالاته كما فى شرح المقاصد ، وإليه أشار الإمام بالإطلاق وعدم بيان الوجوب فى المقام .

الثالثة : أن المعجزة فى العرف أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة .

فعمم بالأمر للفعل كانفجار الماء من بين الأصابع وعدمه كعدم إحراق النار .

واحترز بقيد المقارنة للتحدى عن كرامات الأولياء والآيات الإرهاصية التى تتقدم بعثة الأنبياء ، وعن أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الأنبياء حجة لنفسه .

وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كما ذكره الإمام الرازى .

وإليه أشار بالآيات فى المقام ، لأن المتبادر منها خوارق العادات الدالة على صدق الأنبياء فى دعواهم المقارنة لها ، فإنها بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من أن الله يخلق عقيبها العلم الضرورى بالصدق ، كما إذا قام رجل من مجلس ملك بحضور جماعة ، وادعى أنه رسول ذلك الملك ، فطالبوه بالحجة ، فقال هى أن يخالف ذلك الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل فإنه يكون تصديقا له ، ومفيداً للعلم الضرورى بصدقه من غير ارتياب .

ثم أشار إلى أظهر معجزات نبينا عليه الصلاة والسلام على الخصوص فقال (وقال فى رواية البلخى والخوارزمى : حدثنى الهيثم بن حبيب الصيرفى عن عامر الشعبى [1]) التابعى الجليل المجتهد

---

(١) قال الخزرجى فى الخلاصة : عامر بن شراحيل الحميرى الشعبى أبو عمرو الكوفى ، الامام ، العلم . ـــ

أدرك خمسمائة من الصحابة (عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال : «انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة فلقتين »).

فإن هذا من جملة معجزات نبينا عليه الصلاة والسلام الظاهرة المتواترة ، قد رواه جمع كثير من الصحابة رضى الله تعالى عنهم كابن مسعود وغيره قالوا : قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما ، وكان ذلك فى مقام التحدى ، فكان معجزة كما فى شرح المواقف .

رواه سبعة من الصحابة : على ، وابن مسعود ، وابن عباس ؛ وأنس رضى الله عنهم ، وأحمد بن حنبل ، وأبوعوانة ، وأبو داود الطيالسى ، وإسحق بن راهويه ، وعبد الرزاق ، والطبرانى ، وابن مردويه رحمهم الله تعالى عن ابن مسعود ، وابن عباس رضى الله تعالى عنهم ، والبيهقى وأبو نعيم عن ابن مسعود ؛ وفى رواية عن أنس أن ذلك كان بعد سؤال المشركين .

وفى رواية أبى نعيم عن ابن مسعود أنه قال : « لقد رأيت أحد شقيه على الجبل الذى بمنى ونحن بمكة » .

ورواه البيهقى والقاضى عياض عن على وحذيفة بن اليمان ، ومسلم ، والترمذى ؛ عن ابن عمر وأحمد بن حنبل والبيهقى عن جبير بن مطعم .

وقال السبكى : إنه متواتر ومحل الانشقاق قيل . « مكة » وقع شقه على أبى قبيس ، وشقه على السويداء[2] ورؤى حراء بينهما .

= ولد لست سنين خلت من خلافة عمر ، روى عنه ، وعن على ، وابن مسعود ، ولم يسمع منهم ، وعن أبى هريرة ، وعائشة ، وجرير ، وابن عباس رضى الله تعالى عنهم ، وخلق .

قال أدركت خمسمائة من الصحابة .

وروى عنه ابن سيرين والأعمش ، وشعبة ، وجابر الجعفى وخلق .

قال أبو مجلز : مارأيت فيهم أفقه من الشعبى ، وقال العجلى : مرسل الشعبى صحيح .

وقال ابن عيينة كانت الناس تقول : ابن عباس فى زمانه ، والشعبى فى زمانه .

قال الشعبى : ما كتبت سوداء فى بيضاء .

قال يحيى بن بكير : توفى سنة ثلاث ومائة « ١٠٣ هـ » اهـ .

وفى التهذيب للحافظ ابن حجر قال اسحق بن منصور عن يحيى بن معين وأبو زرعة ، وغير واحد : الشعبى ثقة ، وقال ابن أبى خيثمة عن يحيى : إذا حدث الشعبى عن رجل فسماه فهو ثقة يحتج بحديثه . وكان قاضيا لعمر بن عبد العزيز رحمهم الله تعالى .

(٢) فى القاموس وشرحه : « السويداء موضع قرب المدينة على ساكنها أفضل الصلاة وأتم السلام .

وقيل: « منى » وكان بطلب صناديد قريش، فقال بعضهم : ابعثوا إلى أهل الآفاق ، فلما أخبروا بمثله قالوا هذا سحر مستمر كما فى شرح الشفاء للخفاجى ، وأكرَمَ موسى عليه الصلاة والسلام بفلق البحر فى الأرض ، وأكرَمَ محمداً عليه الصلاة والسلام ففلق له القمر فوق السماء ، وانظر إلى فرق مابين السماء والأرض كما فى التفسير الكبير فى سورة الكوثر .

(وقال فى الفقه الأكبر : وخبر المعراج) إلى السماء (حق) ثابت بالروايات المشهورة عن ثلاثة وثلاثين صحابيا ، أميرى المؤمنين عمر ، وعلى ، وابن عباس ، وابن مسعود ، وابن عمر ، وأبىّ بن كعب ، وابن عمرو بن العاص ، وحذيفة بن اليمان ، وأنس ، وجابر ابن عبد الله ، ومالك بن صعصعة ، وأبى أيوب ، وأبى أمامة ، وأبى ذر ، وأبى سعيد الخدرى ، وسمرة بن جندب ، وبريدة ، وصهيب ، وشداد بن أوس ، وأبى هريرة ، وسهل ابن سعد ، وعبد الله بن سعد بن زرارة ، وعبد الرحمن بن قرط ، وأبى الحمراء ، وأبى ليلى الأنصارى ، وعقبة بن عامر ، وعطارد بن حاجب التميمى ، وأبى حبة ، وأبى سفيان ابن حرب ، وأم سلمة ، وأم هانئ ، وعائشة ، وأسماء بنتى أبى بكر رضى الله تعالى عنهم .

وروى عنهم أكثر من ثلاثة وثلاثين شيخاً .

[رواه أحمد بن حنبل وابن مردويه عن عمر ، وأبونعيم ، والبزار والبيهقى ، رحمهم الله تعالى عن على رضى الله عنه ، وأحمد ، والبخارى ، ومسلم ، والنسائى ، والبزار ، والطبرانى ، وأبو يعلى وأبو نعيم ، والبيهقى ، وابن أبى شيبة ، وابن مردويه ، رحمهم الله تعالى عن ابن عباس رضى الله عنهما .

وأحمد والبخارى ومسلم والترمذى وابن ماجه والبزار وأبو يعلى والطبرانى والبيهقى وأبونعيم والحاكم وسعيد بن منصور وابن عساكر وابن مردويه والحارث بن أبى أسامة وابن شاهين رحمهم الله تعالى عن ابن مسعود رضى الله عنه .

وفى معجم البلدان « السويداء » تصغير « سوداء » موضع على ليلتين من المدينة على طريق الشام . قال غيلان بن سلمة : —

أسل عن سلمى علاك الشيب ... وتصابى الشيوخ شىء عجيب
وإنما كان النسيب لسلمى ... لك فى سلمى وطاب النسيب
لئن قاطعنى وإن عز أهلى ... بالسويداء للغداة الغريب

اهـ

وما أثبتناه هنا هو الصواب ، وفى « ع » الشوايد وهو تصحيف ظاهر ، واعتمدنا فى تصحيحه على شرح الشفاء للخفاجى ، وشرح المواهب للزرقانى ، والمستدرك للحاكم .

وأبو داود والبيهقي والطبراني وأبو نعيم رحمهم الله تعالى عن ابن عمر رضي الله عنهما .

ورواه ابن مردويه وعبد الله بن أحمد رحمه الله ، عن أبيّ بن كعب والبيهقي وابن مردويه عن ابن عمرو بن العاص رضي الله عنه .

وأحمد والترمذي والنسائي والحاكم وابن جرير والبيهقي وابن أبي شيبة وابن مردويه رحمهم الله تعالى عن حذيفة بن اليمان .

ورواه البخاري ، ومسلم ، وأبو داود ، والترمذي ، والنسائي ، وابن ماجه ، وأحمد ، وأبو يعلى ، والبيهقي ، والبزار ، وابن جرير ، وابن لال ، وابن أبي حاتم ، والحكيم الترمذي ، وابن سعد ، وابن حبان ، وابن عساكر ، وسعيد بن منصور ، وابن مردويه والضياء ، والدارقطني ، رحمهم الله تعالى عن أنس رضي الله عنه .

ورواه البخاري ومسلم والطبراني والديلمي وابن مردويه عن جابر ، وأحمد ، والبخاري ومسلم ، عن مالك بن صعصعة ، والبغوي ، وابن عساكر عن أبي أمامة وابن أبي حاتم ، وابن مردويه عن أبي أيوب الأنصاري ، والبخاري ومسلم ، وابن عساكر عن أبي ذر رضي الله تعالى عنه .

وخرجه البيهقي وابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن أبي سعيد الخدري ، والترمذي ، والبزار ، والحاكم ، والروياني ، وابن حبان ، وأبو نعيم ، وابن مردويه عن بريدة رضي الله عنه ، وابن مردويه عن سمرة بن جندب والطبراني ، وابن مردويه عن صهيب ابن سنان الرومي .

ورواه ابن أبي حاتم والبيهقي والبزار والطبراني وابن مردويه عن شداد بن أوس والبخاري ، ومسلم ، عن أبي حبة الأنصاري ، والبخاري ، ومسلم ، وابن ماجه ، وابن حنبل وابن أبي حاتم ، والطبراني ، وابن جرير ، والبزار ، وأبو يعلى ، والبيهقي ، وابن سعد ، وسعيد بن منصور ، وابن عرفة ، وابن عدي ، وابن مردويه عن أبي هريرة وابن عساكر عن سهل بن سعد ، والبزار ، وأبي قانع ، وابن عدي ، عن عبد الله بن سعد بن زرارة ، وأبو نعيم ، وسعيد بن منصور ، وابن مردويه عن عبد الرحمن بن قرط ، والطبراني ، وابن قانع ، وابن مردويه عن أبي الحمراء ، والطبراني ، وابن مردويه عن أبي ليلى الأنصاري .

وأبو نعيم عن أبي سفيان ، والطبرانى ، والحاكم ، والبيهقى ، وابن مردويه عن عائشة وابن مردويه عن أسماء بنت أبى بكر .

ورواه ابن سعد عن أم سلمة ، وابن جرير وابن إسحاق والطبرانى عن عقبة بن عامر وأبى الحمراء والبيهقى عن عطارد بن حاجب التميمى[1]] .

فإنه من جملة ما أكرم الله به نبينا صلى الله عليه وسلم من المناجاة وإمامة الأنبياء ، والعروج إلى سدرة المنتهى ، وما رأى من آيات ربه الكبرى . أكرم سليمان بمسيرة غدوة شهر ، وأكرم محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم بالمسير إلى بيت المقدس والسماء فى ساعة كما فى التفسير الكبير فى سورة الكوثر .

واشتمل على أمور فى مقام التحدى كذلك .

واختلف فى وقت الإسراء : فقيل كان بعد مبعثه بخمسة عشر شهراً ، وقيل بخمس سنين ، وقيل قبل الهجرة بسنة .

واختلف أيضاً فى أن الإسراء بروحه أو بجسده ، فقال قوم : إنه كان بالروح وإنه كان فى المنام ، وإليه ذهب معاوية وعائشة ومحمد بن إسحاق . وقال آخرون : كان بجسده فى اليقظة إلى بيت المقدس ، وإلى السماء ، وحيث شاء الله بالروح .

وقال الجمهور : إنه كان بالجسد والروح فى اليقظة .

احتج الأولون بقوله تعالى : « وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ[2] » صرح بالرؤيا وهى إنما تكون فى المنام .

وبما حكى عن عائشة رضى الله تعالى عنها «ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج » .

وبقوله عليه الصلاة والسلام فى هذا الحديث «بينا أنا نائم» وبقوله عليه الصلاة والسلام فى هذا الحديث «فاستيقظت وأنا بالمسجد الحرام» وفى بعض روايات أنس رضى الله تعالى عنه .

وأجيب بأن الآية دليل لنا تدل على أنها رؤيا عين وإسراء شخص ، إذ ليس فى الحلم فتنة ، ولا يكون فيه شك لأحد ، لأن كل أحد يمكن أن يرى مثل ذلك من الكون

---

(١) مابين الحاصرتين ثابت فى : « ع » .   (٢) سورة الإسراء آية : ٦٠ .

فى ساعة واحدة ، فى أقطار متباينة ، وقول عائشة رضى الله تعالى عنها لا يصلح للاحتجاج به ههنا ، لأنها لم تحدّث له عن مشاهدة لأنها لم تكن زوجة فى ذلك الوقت ولا فى من يضبط ولعلها لم تكن ولدت بعد على الخلاف المار فى وقت الإسراء .

ولا حجة فى قوله عليه الصلاة والسلام « بينا أنا نائم » لجواز أن يكون النوم أول وصول الملك إليه ، وليس فى الحديث مايدل على أنه كان نائما فى القضية كلها .

وقوله عليه الصلاة والسلام «فاستيقظت» لايدل عليه ، لجواز أن يكون المراد استيقاظاً بعد نوم كان فى موضع نومه بعد الوصول إليه ، وأنه وقع مرتين أو مراراً ، تارة فى اليقظة والباقى فى المنام ، وعلى ذلك يخرج جميع الأحاديث على اختلاف عباراتها .

واحتج الآخرون بقوله تعالى : « سُبْحَانَ الَّذِى أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى[1] » الآية .

غيا الإسراء بالمسجد الأقصى ولو كان ثمة أمر زائد على ذلك لبينه ، لأنه سيق لبيان شرف النبى صلى الله عليه وسلم ومدحه وذكره كان أبلغ فى ذلك لثبوته حينئذ بالدليل القطعى الذى يكفر جاحده .

والجواب أن الزائد على ذلك ثبت بأحاديث مشهورة إنكارها ضلال .

واحتج الجمهور بالكتاب وهو قوله تعالى : « سُبْحَانَ الَّذِى أَسْرَى بِعَبْدِهِ » .

وجه ذلك أنه لو كان فى النوم لم يقل « أسرى » بعبده ، بل يقال بروح عبده .

لايقال يجوز أن يكون تقديره ذلك لأن الأصل خلاف الحذف والتقدير .

وبالأحاديث الدالة على أنه عليه الصلاة والسلام رأى ربه بعينه ليلة المعراج ، وهى مشهورة عن ابن عباس ، وأنس ، وأسماء ، رضى الله تعالى عنهم ، وعليه كثير من العلماء .

وإليه أشار بقوله : (ومن ردّه فهو مبتدع ضالّ) قال فى شرح المقاصد : والحق أنه فى اليقظة إلى المسجد الأقصى بشهادة الكتاب ، وإجماع القرن الثانى ومن بعدهم ، ثم إلى

(١) سورة الإسراء آية : ١ .

السماء بالأحاديث المشهورة ؛ والمنكر مبتدع، ثم إلى الجنة أو إلى العرش، أو إلى طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد .

وقد اشتهر أنه نعت لقريش المسجد الأقصى على ماهو عليه ، وأخبرهم بحال عيرهم ، وكان على ما أخبر وبما رأى فى السماء من العجائب ، وبما شاهد من أحوال الأنبياء على ماهو مذكور فى كتب الحديث .

لنا أنه أمر ممكن أخبر به الصادق .

ودليل الإمكان إما تماثل الأجسام فيجوز الخرق على السماء كالأرض وعروج الإنسان كغيره ، وإما عدم دليل الامتناع ، وأنه لايلزم من فرض وقوعه محال ؛ وأيضاً لو كان دعوى النبي عليه الصلاة والسلام المعراج فى المنام أو بالروح لما أنكره الكفرة غاية الإنكار ، ولم يرتد بعض من أسلم تردداً منه فى صدق النبى عليه الصلاة والسلام .

فأشار الإمام فى المقام بالاكتفاء بذكر معجزتين باهرتين من معجزات نبينا محمد عليه الصلاة والسلام إلى إثبات نبوته بالمعجزات من باب برهان « الإن » .

وتقريره على ما فى شرح المقاصد وغيره أنه عليه الصلاة والسلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة ، وكل من كان كذلك فهو نبى .

أما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس فى الوضوح والإشراق .

وأما إظهار المعجزة فلأنه أتى بالقرآن ، وأخبر عن المغيبات ، وأظهر أفعالا على خلاف المعتاد ، وبلغت جملتها حد التواتر وإن كانت تفاصيلها من الآحاد .

وأما بيان الأول ، فهو أنه عليه الصلاة والسلام تحدى بالقرآن ، ودعا إلى الإتيان بسورة من مثله فى البلاغة والفصاحة مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم وشهرتهم بغاية العصبية ، والحمية والجاهلية ، وتهالكهم على المباهاة والمباراة ، فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة ، وبذلوا المهج والأرواح دون المدافعة .

فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ، ولو عارضوا لنقل إلينا لتوافر الدواعى وعدم الصارف ، والعلم بجميع ذلك قطعى كسائر العاديات .

وأما بيان الثانى ؛ فهو أنه أخبر عن المغيبات الماضية كقصة نوح وإبراهيم ولوط ،

وقصة موسى ويوسف وغيرهم على تفاصيلهم من غير سماع من أحد ولا تلقٍ من كتاب ، وعن المغيبات المستقبلة كقوله تعالى : « سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ[1] » ، « مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ[2] » ، « سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ[3] » ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « سَيَبْلُغُ مُلْكُ أُمَّتِي مَا زُوِيَ لِي مِنْهَا » ، « الخِلَافَةُ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَةً » ، وإخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما ، وإنفاق كنوزهما في سبيل الله ، وغير ذلك مما روى في صحاح الأحاديث ، وقد اقترنت بدعوى النبوة فيتميز عن الكرامات ، وبطهارة النفس وصوالح لأعمل ، فيتميز عن الكهانة ونحوها .

وأما بيان الثالث : فهو أنه ظهر منه عليه الصلاة والسلام أفعال على خلاف العادة ، بعضها إرهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة ، وبعضها تصديقية ظهرت بعدها .

وتنقسم إلى أمور ثابتة في ذاته ، وأمور متعلقة بصفاته ، وأمور خارجة عنهما مما يربى على ألف كما فصّل في دلائل النبوة .

وأما إثبات نبوته العامة من باب برهان اللم — فتقريره على ما في المطالب العالية للامام الرازي : أنه عليه الصلاة والسلام ادعى بين أقوام لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم أني بعثت بالكتاب والحكمة لأتمم مكارم الأخلاق وأكمّل الناس في قوتهم العلمية والعملية ، وأنوّر العالم بالإيمان والعمل الصالح ، ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله .

ولا معنى للنبوة إلا ذلك؛ فأشار إلى الثاني مشيرا إلى مذاهب المحققين من أهل السنة من عصمة الأنبياء عن الكفر مطلقاً قبل البعثة وبعدها ، وعن الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمداً والمنفرة مطلقا كما في شرح المقاصد وغيره .

وهذا مذهب أئمتنا واختاره الأستاذ .

قال الإمام النووي: هو مذهب المحققين من المتكلمين والمحدّثين ، وقال في المسايرة : هوالمختار فيما ليس طريقه الإبلاغ ، وأما فيه فهم معصومون فيه من السهو والغلط .

وقال فيه مبينا لعصمتهم على العموم (والأنبياء صلوات الله عليهم كلهم منزهون) بتنزيه الله بعد البعثة كما دل الوصف ، فان الفاعل حقيقة في حال الاتصاف كما تقرر في الأصول

---

(١) سورة الفتح آية : ١٦ (٢) سورة الروم آية : ٣ (٣) سورة القمر آية : ٤٥ .

(عن الصغائر) ظاهره الإطلاق لكن المراد به العمد لما بينه ماسيجىء بعده من التصريح (والكبائر) مطلقا خلافا للحشوية فيهما (والكفر) مطلقا كما دل الإطلاق فيهما وكذلك فيه قبل البعثة كما صرح به ، وعينه الدليل بعده خلافا للشيعة فيه فى حال التقية وللأزارقة من الخوارج مطلقا .

و إيضاح المرام ، وتفصيل المقام: أن القبيح إما أن يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة ، كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ أولا ، والثانى إما أن يكون كفرا أومعصية غيره .

وهى إما أن تكون كبيرة كالقتل والزنا ، أوصغيرة منفرة كسرقة لقمة ، والتطفيف بحبة ، أوغير منفرة ، ككذبة وهم بمعصية ، كل ذلك إما عمـــداً أوسهوا ، وبعد البعثة أوقبلها .

والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافى مقتضى المعجزة ، وجوّزه القاضى الباقلانى سهوا زعما منه أنه لايدخل فى التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر مطلقا .

وقد جوّزه الأزارقة[١] من الخوارج[٢] بناء على تجويزهم الذنب ، مع قولهم بأن كل ذنب كفر .

---

(١) الأزارقة : إحدى فرق الخوارج وهم : أصحاب « نافع بن الأزرق » قالوا : كفر على بالتحكيم وابن ملجم محق فى قتله ، وكفروا الصحابة عثمان ، وعليا، وطلحة ، والزبير ، وعائشة ، وعبد الله بن الزبير؛ وكفروا القاعدين عن القتال وإن كانوا موافقين لهم فى مذهبهم ، وقالوا : لارجم على الزانى المحصن ، ولا حد للقذف على النساء .

ولم يكن للخوارج قوم أكثر منهم عددا ، وأشد شوكة ، وأعصل نابا ، وقد إستحلوا أموال مخالفيهم قتلوا أم لم يقتلوا .

(٢) الخوارج إحدى الفرق الإسلامية التى اشتهر أمرها وطار ذكرها ، وكان لها فى تاريخ الإسلام شأن يذكر ، ولشهرتها وكثرة ترددها فى كتب العقائد الإسلامية أحببنا أن نلم بطرف من أخبارها فنقول : الخوارج — ويقال لهم « المحكمة » أى الذين يقولون : لاحكم إلا لله — كلمة حق أريد بها باطل .

و « الحرورية » نسبة إلى حروراء : قرية قريبة من الكوفة ، و « الشراة » أى الذين باعوا أنفسهم لله تعالى ، وإنما لقبوا بالخوارج لخروجهم على أمير المؤمنين « على » بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه فرقة تمتد جذورها إلى عهد النبى صلى الله عليه وسلم. أخرج الشيخان واللفظ للبخارى عن أبى سعيد الخدرى رضى الله تعالى عنه ، قال : « بينا النبى صلى الله عليه وسلم يقسم ذات يوم قسما ، فقال ذو الخويصرة رجل من بنى تميم يارسول الله اعدل ، قال : ويلك من يعدل ؟ — إذا لم أعدل ، فقال عمر ائذن لى فلأضرب عنقه ، قال : لا ، إن له أصحابا يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم ، وصيامه مع صيامهم ، يمرقون من الدين كمروق السهم من الرمية » الحديث .

= فإذا اعتبرنا حال ذى الخويصرة هذا نجد أن عمله خروج صريح على الرسول صلى الله عليه وسلم، ولئن كان من اعترض على الإمام الحق خارجيا ، فمن اعترض على الرسول أولى أن يكون رأس الخوارج ، وقوله هذا : قول بالهوى فى مقابلة النص ، واستكبار على الأمر بقياس العقل ، وهذه الحادثة تعتبر البذرة الأولى للخوارج .

نشأتهم : لقد كان من أمرهم أنه لما قتل أمير المؤمنين « عثمان » رضى الله تعالى عنه مظلوما ـ بايع أكثر الناس عليا رضى الله تعالى عنه وتخلف عن البيعة جماعة : منهم « طلحة ، والزبير ، وعثمان بن مظعون » وكانوا يرون أنه قعد عن نصرة عثمان ، وكان فى مكنته دفع الناس عنه . وكان « معاوية » يرى أنه أمسهم رحما بعثمان ، وأقوى أهل بيته على المطالبة بدمه .

فأما طلحة والزبير ، فقد انتهى أمرهما سريعا بانهزامهما وقتلهما فى موقعة الجمل .

وأما معاوية فقد كان أصعب منالا ـ إذ كان لديه جند الشام المنظم المطيع .

وقد كان بين على ومعاوية موقعة صفين ؛ وأحس معاوية بأن الدائرة كادت تدور عليه ، فأوعز إلى جنوده برفع المصاحف على رؤوس الرماح وطلب التحكيم إلى كتاب الله تعالى .

فدبت الفرقة إلى أصحاب « على » واختلفوا ـ أيقبلون التحكيم ؟ أم لا يقبلون ـ لأنها خدعة حربية لجأ إليها معاوية لما أحس بالهزيمة، وفى وصف هذا الانقسام والتفرق فى جيش « على » يقول الطبرى : ـ خرجوا مع على وهم متوادون أحباء ، فرجعوا متباغضين أعداء ، ما برحوا من عسكرهم « بصفين » حتى فشا فيهم التحكيم ، ولقد أقبلوا يتدافعون الطريق كله ، ويتشاتمون ، ويتضاربون بالسياط .

يقول الخوارج يا أعداء الله : أوهنتم فى أمر الله عز وجل ، وحكمتم .

ويقول الآخرون : فارقتم إمامنا ، وفرقتم جماعتنا .

فلما دخل « على » الكوفة لم يدخلوا معه ـ حتى أتوا « حروراء » قرية قريبة من الكوفة ، فنزل بها منهم اثنا عشر ألفا .

مفاوضة على للخوارج : أخذ أمير المؤمنين « على » رضى الله تعالى عنه فى مفاوضتهم ـ لعلهم يرجعون عن رأيهم ، فأرسل إليهم « عبد الله بن عباس » فناقشهم ، واقتنع كثير منهم بحجته ، فرجعوا عن رأيهم وبقى آخرون منهم على رأيهم ، فرأى أن يخرج إليهم بنفسه ، وقال لهم : أيها القوم : ماذا نقمتم منى حتى فارقتمونى لأجله ؟ .

فذكروا أمورا : منها أنه أباح لهم يوم الجمل الأموال، ولم يبح النساء والذرارى، فاعتذر لهم بأنه أباح الأموال بما أخذوه من بيت المال بالبصرة ، وأما النساء والذرارى فمسلمون ولم يكونوا محاربين ، ولا ذنب لهم ، ثم قال لهم : لو أبحت لكم النساء ، فمن منكم كان يأخذ عائشة أم المؤمنين فى قسمه ؟ فلما سمعوا ذلك خجلوا ، ومازال على رضى الله عنه يقيم عليهم الحجة تلو الحجة حتى استأمن إليه منهم ثمانية آلاف ، وثبت أربعة آلاف منهم على خلافه وقتاله ، فقال للذين استأمنوا إليه امتزوا اليوم منى جانبا ، وقال لأصحابه : لا يقتل منا عشرة ولا ينجو منهم عشرة ، واشتغل الفريقان بالقتال ، فكان الأمر على ما قال « على » رضى الله تعالى عنه . ولم يبق من جملة الخوارج إلا تسعة تفرقوا فى بعض البلاد .

هذه إلمامة يسيرة بطرف من أخبار هذه الفرقة التى كانت من أقوى الفرق التى نبتت فى الإسلام شكيمة، ولقى المسلمون منها شرا مستطيرا ، وبلاء عاصفا، وكادوا يطوحون بالدولة الأموية على جلالة منزلها ورفيع شأنها.

آراؤهم : اتفقت كلمتهم على القول بتكفير « على ، وعثمان ، وأصحاب الجمل ، والحكمين ، وكل من رضى بالتحكيم » وعلى القول بكفر الفاسق من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، وخلوده فى النار ، إلا النجدات منهم فإنهم ذهبوا إلى أن الفاسق كافر كفر نعمة ، وعلى جواز الخروج على الإمام الجائر . نعوذ بالله الكريم من مضلات الفتن ، واتباع الهوى .

وجوّز الشيعة إظهاره تقيّة واحترازا عن إلقاء النفس فى المهلكة . . . . .

وردّ بأن أولى الأوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعى وشوكة المخالفة وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة ، فعندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا .

وجوّزه الحشوية لما سيأتى من شبه الوقوع ، وكذا عن الصغائر المنفرة لإخلالها بالدعوة إلى الاتباع .

ولهذا ذهب كثير من المعتزلة إلى نفى الكبائر قبل البعثة أيضا ، وبعض الشيعة إلى نفى الصغائر ولو سهوا .

والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا ، والصغائر عمدا لاسهوا لكن لايصرون ولا يُقَرُّون ، بل ينبهون فينتهون .

وذهب إمام الحرمين منا وأبو هاشم من المعتزلة إلى تجويز الصغائر عمداً كما فى شرح المقاصد وغيره .

وتمسك الجمهور بوجوه لاتخلو عن مقال كما فى المواقف فلذا لم يتعرض لها الإمام .

وأشار إلى إثبات عصمة نبينا عليه الصلاة والسلام على الخصوص والاستدلال عليها بوجه يثبت عصمة الجميع لعدم الفاصل ؛ فقال فيه : (وقال فى الفقه الأكبر : وقد كانت منهم) أى من الأنبياء عليهم السلام (زلات) أى صغائر صادرة عن سهو أونسيان فى زمن النبوة بمقتضى البشرية .

وإليه أشار بإطلاق الزلة فلم يوجد القصد فيها إلى عينها بل إلى أصل الفعل ؛ فإنها مجاز مأخوذ من زل فى الطين إذا لم يقصد الوقوع ولا الثبات بعده كما فى الأصول .

وفسره بعطف قوله : (وخطايا) إشارة إلى نفى الصغائر المنفرة ، كالتطفيف بحبة لصدورها بالقصد .

والخطيئة مالا تكون عن قصد إلى فعلها كما فى المفردات ، وفيه إشارات :

الأولى : ثبوتها بالنصوص ، وإليه أشار بقوله : « وقد كانت » .

منها قوله تعالى : « فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا[1] » ؛ وقوله عليه الصلاة والسلام :

---

(١) سورة طه آية : ١١٥

« إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أَنْسَى كَمَا تَنْسَوْنَ فَإِذَا نَسِيتُ فَذَكِّرُونِي » .

رواه البخارى ومسلم وأبوداود والنسائى رحمهم الله تعالى .

وظاهره أنه يورد عليه النسيان فيتصف به إلا أنه لا يُقَرُّ عليه فيما هو أمر دينى بل ينبه كما فى المسايرة .

الثانية : أن تخصيصه بزمن النبوة كما دل الصفة إشارة إلى أن مانص عليه فى غير الزلات لم يصدر فى زمن النبوة فهو محمول على ما قبل النبوة نحو قوله تعالى : « فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ[1] » فإن كون ذلك قبل البعثة كما فى المواقف .

الثالثة : الرد على من نفى الصغائر سهواً كبعض الشيعة .

الرابعة : الرد على من نفى الكبائر قبل البعثة ككثير من المعتزلة و بعض المحدثين لثبوتهما بالنصوص، و إليه أشار بتعليق الحكم على الموصوف بصفة هى حقيقة فى الحال .

الخامسة : الرد على من نفى الزلة أيضا مطلقا ذهابا إلى أن الواقع اختيار الفاضل وترك الأفضل لعدم جريانه فى جميع موارده .

و إليه أشار بقوله : وقد كانت منهم زلات (ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم حبيبه) أى حبيبه المكرَّم عنده .

وأصل المحبة الميل إلى ما يوافق المحب ، وهو عليه تعالى محال ، فمحبته له عصمته وتوفيقه وتهيئة أسباب القرب و إفاضة رحمته عليه كما فى الشفاء .

وفيه إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام : « أَنَا حَبِيبُ اللهِ وَلَا فَخْرَ ، وَأَنَا حَامِلُ لِوَاءِ الْحَمْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا فَخْرَ » رواه الترمذى والدارمى والبيهقى (ورسوله) أى المرسل منه بشريعة مجددة إلى جميع الإنس والجن كما دل الإطلاق فى المقام .

ففيه إشارة إلى عموم رسالته من أصل بعثته ، ولا يختص بعصر بخلاف بعثة آدم ونوح على نبينا وعليهم الصلاة والسلام كما فى فتح البارى (ونبيه) أى المخبر عنه المأمور بالإبلاغ والإنذار ، وفى المقام إشارات إلى مسائل :

---

(١) سورة القصص آية : ١٥ .

الأولى : أن فى عطف الوصفين فى المقام مشيرا إلى أن الرسول أخص من النبى فان كل رسول نبى ، وليس كل نبى رسولا كما فى الشفاء .

الثانية: أنه عليه الصلاة والسلام جامع لهما ، شرف بهما روحه قبل أرواح جميع الأنبياء لقوله عليه الصلاة والسلام : «إِنِّي عِنْدَ اللهِ لَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ ، وَإِنَّ آدَمَ لَمُنْجَدِلٌ فِي طِينَتِهِ» أى ساقط على الجدالة وهى الأرض .

وليس المعنى أنه كان خاتم الأنبياء فى علم الله كما ظن ، لأن المعلومية لا تختص به ، بل إن الله خلق روحه قبل روح آدم وسائر الأرواح ، وخلع عليه خلعة التشريف بالنبوة إعلاما للملإ الأعلى به .

الثالثة : أنه عليه الصلاة والسلام رسول نبى بعد موته كما دل إطلاق صيغة بمعنى الفاعل ، وبه صرح فى بحر الكلام .

إما لأن النبوة صفة لروحه عليه الصلاة والسلام [فان الخطاب معه وإنما البدن آلة كما فى التلويح ، وإليه أشار الإمام فى تعريف القضية واختاره فى العمدة[1]] فهو بعد موته رسول نبى ؛ ولا يضر انقطاع الوحى والتبليغ ، فقد أكمل دينه كما فى شرح الشفاء للخفاجى .

وإما لحياته كما قال الإمام عبد القاهر البغدادى : إن المتكلمين من أصحابنا على أنه عليه الصلاة والسلام حىٌّ بعد وفاته ، وأنه يبشر بطاعات أمته كما فى الدر المنظم للحافظ ابن حجر الهيتمى .

[الرابعة : أن الرسالة أشرف من النبوة كما ذهب إليه الجمهور ، وإليه أشار بتقديم الوصف فى المقام[2]] ، (وصفيه) أى مصطفاه [ومقرّبه المختص به بلا تعلق بغير الله فى ظاهره وباطنه كما فى شرح الشفاء .

وفيه إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام[3]] : «إِنَّ اللهَ اصْطَفَى مِنْ وَلَدِ آدَمَ إِبْرَاهِيمَ وَاصْطَفَى مِنْ وَلَدِهِ إِسْمَاعِيلَ ، وَاصْطَفَى مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ بَنِي كِنَانَةَ ، وَاصْطَفَى مِنْ

(١) مابين الحاصرتين ساقط من «خ» .
(٢) مابين الحاصرتين ساقط من «خ» .
(٣) مابين الحاصرتين ساقط من «خ» .

بَنِي كِنَانَةَ قُرَيْشًا ، وَاصْطَفَى مِنْ قُرَيْشٍ بَنِي هَاشِمٍ ، وَاصْطَفَانِي مِنْ بَنِي هَاشِمٍ » ، رواه مسلم وغيره عن واثلة بن الأسقع (ونقيه) أى منتقاه عن الآثام .

وبينه بقوله : (لم يعبد الصنم ، لم يشرك بالله) أى لم يشرك شركا جليا أو خفيا (طرفة عين) فى أى وقت وإن قل ، لأن الطرف تحريك الأجفان للنظر ؛ فهو كناية عن أقصر وقت (قط) أى فى الزمان الماضى ؛ يعنى قبل النبوة ، فانه ظرف لما مضى ، وخطئ الكشاف فى استعماله ظرفا للمستقبل .

والمعنى لم يتلبس بشئ مما ذكر فى وقت ما قبل النبوة وكذا بعدها بالطريق الأولى ، وفيه إشارة إلى الرد على الشيعة[1] المجوزة صدور الكفر حال التقية ، وعلى الأزارقة

---

(١) الشيعة إحدى الفرق الإسلامية الشهيرة ، ومن حق البحث علينا أن نلم بطرف من أخبارها فنقول :

نشأتها : توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس عنه خبر مكشوف فيمن يتولى الخلافة بعد ، وكان العباس بن عبد المطلب قد أشار على « على » بن أبى طالب أن يدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مريض ، فيسأله عن الخلافة بعده ، فإن كانت فيهم ، وإلا أوصى بهم من سيكون خليفة ، فامتنع من ذلك « على » قائلا : إنه إن منعنا إياها لا ننالها أبدا .

وقد تمت البيعة بالخلافة بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم « لأبى بكر » بعد المناظرات التى جرت بين المهاجرين والأنصار فى سقيفة بنى ساعدة .

وكانت هناك فئة قليلة تميل إلى أن تكون الخلافة فى بنى هاشم رهط النبى الأدنين .

ولم يكن فيهم من أعمامه إلا العباس بن عبد المطلب ، وكان من بنى أعمامه جماعة ، رأسهم وذو الفضل والسابقة فيهم « على » بن أبى طالب .

ومع أن العباس كان فى ذلك الوقت أسن بنى هاشم ـ لم يكن أحد من هذه الفئة القليلة يقدمه على « على » بن أبى طالب ـ لما لعلى من المزايا ، والسابقة فى الإسلام .

وكان « على » نفسه يرى أنه أحق الناس أن يكون خليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وكان هذا رأى زوجه السيدة فاطمة الزهراء البضعة الطاهرة ، ومن أجل ذلك امتنع عن مبايعة أبى بكر مدة حياة فاطمة .

فلما ماتت دخل فيما دخل فيه الناس ، وبايع أبا بكر على ملأ من الناس .

تلك الفئة القليلة كانت البذرة الأولى للشيعة .

والشيعة فى اللغة : هم الصحب والأتباع .

وفى عرف الفقهاء والمتكلمين من السلف والخلف ـ هم أتباع « على » وبيته الذين شايعوه ، وقالوا إنه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص ـ إما جليا ، وإما خفيا .

واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده ، وإن خرجت ـ فإما بظلم يكون من غيرهم ، وإما بتقية منه أو من أولاده .

مدار مذهبهم : ومدار مذهبهم على أن الخلافة أو الإمامة ليست من المصالح العامة التى تفوض إلى نظر الأمة ، ويتعين القائم بها بتعيينهم .

= بل من ركن الدين، وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله، ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الامام لهم، ويكون معصوما من الصغائر والكبائر.

وان عليا — هو الذي عينه الرسول صلوات الله وسلامه عليه بنصوص ينقلونها، ويؤولونها على مقتضى مذهبهم، ولا يعرفها جهابذة السنة، ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه، أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة.

ثم منهم من يرى أن تلك النصوص التي ينقلونها تدل على تعيين «على» وتشخيصه، وكذلك تنتقل منه إلى من بعده، وهؤلاء هم الإمامية، ويتبرءون من الشيخين، وممن بايعهما، حيث لم يقدموا عليا، ويبايعوه بمقتضى هذه النصوص، ويغمصون في إمامتهما.

ولا يلتفت إلى نقل القدح فيهما من غلاتهم؛ فهو مردود عندنا وعندهم.

ومنهم من يقول: إن هذه الأدلة إنما اقتضت تعيين «على» بالوصف لا بالشخص، والناس مقصرون حيث لم يضعوا الوصف موضعه، وهؤلاء هم الزيدية.

وهم لا يتبرءون من الشيخين، ولا يغمصون في إمامتهما — مع قولهم: بأن عليا أفضل منهما، لكنهم يجوزون إمامة المفضول مع وجود الأفضل.

مذاهب الشيعة في الإمامة

اختلفت نقول الشيعة في مساق الخلافة بعد على رضى الله تعالى عنه.

فمنهم من ساقها في ولد «فاطمة» بالنص عليهم، واحدا بعد واحد على ماسيأتي، وهؤلاء هم الإمامية — نسبة إلى مقالتهم باشتراط معرفة الإمام وتعيينه في الايمان، وهي أصل عندهم.

ومنهم من ساقها في ولد «فاطمة» لكن لا بالنص، بل بالاختيار من الشيوخ، وهؤلاء هم الزيدية نسبة إلى صاحب المذهب وهو زيد بن على بن الحسين السبط.

وشرائط الأئمة عندهم خمسة:

أحدها — أن يكون من نسل أحد السبطين أي من بنى الحسن أو من بنى الحسين.

ثانيها — أن يكون شجاعا لئلا يفر من الحرب.

ثالثها — أن يكون عالما ليبين للناس أحكام دينهم، ويعينهم على ذلك.

رابعها — أن يكون ورعا لئلا يتلف بيت مال المسلمين.

خامسها — أن يخرج على الظلمة شاهرا سيفه، داعيا إلى الحق.

والزيدية في الأصول معتزلة، وفي الفروع حنفية إلا في مسائل معدودة كما في تلخيص المحصل.

ولما ناظر الامامية زيدا في إمامة الشيخين ورأوه يقول بامامتهما ولا يتبرأ منهما رفضوه، ولم يجعلوه من الأئمة، وبذلك سموا رافضة.

ومنهم من ساقها بعد على وابنيه السبطين إلى أخيهما «محمد بن الحنفية» ثم إلى ولده — وهم الكيسانية نسبة إلى «كيسان» مولى أمير المؤمنين على بن أبي طالب.

ومنهم طوائف يسمون «الغلاة» تجاوزوا حد العقل والإيمان في القول بألوهية هؤلاء الأئمة. =

المجوزة مطلقاً ولذا أكد النفي (ولم يرتكب) قصداً كما يتبادر (صغيرة ولا كبيرة قط) أي قبل النبوة فلم يثبت عنه كبيرة ولا صغيرة عمداً قبل النبوة ولا بعدها بالطريق الأولى ، فلا ينافي ما سيأتي :

وفيه إشارة إلى الرد على الحشوية المجوّزة لذلك، وأوضح المقام بـ(قال في كتاب العالم: ولم يأمر بشيء مما نهى الله عنه) أي لم يخالف في شيء من الأحكام بل جميع ما قال فيه وحي من الملك العلام .

وفيه إشارة إلى عصمته ، عما ينافي مقتضى المعجزة ، كالكذب فيما يتعلق بتبليغ الأحكام .

والأمر : لفظ طلب به الفعل جزما بوضعه له استقلالا .

والنهي: لفظ طلب به الكف جزما بوضعه له استقلالا كما في مرقاة الأصول (ولم يقطع شيئا وصله الله) أي لم يقع منه عليه الصلاة والسلام في شيء قطيعة لا يرضى بها الله ، كقطع الرحم ، والإعراض عن موالاة المؤمنين ، والتفرقة بين الأنبياء ، والكتب في التصديق ، وسائر ما فيه ترك خير أو تعاطي شر ، فإنه يقطع الوصلة بين الله وبين العبد المقصود بالذات من كل وصل وفصل كما في تفسير البيضاوي .

وفيه تأكيد لبيان عصمته عن جميع الكبائر مطلقا .

(ولا وَصَفَ أمراً) أي لم يبين شيئا (وصف الله ذلك الأمر بغير ما وصف به النبي عليه الصلاة والسلام) وبينه .

وسمي الأمر الذي هو واحد الأمور به تسميته للمفعول بالمصدر فإنه مما يؤمر به كما قيل له شأن وهو الطلب والقصد كما في تفسير البيضاوي .

كبار فرق الشيعة

مما تقدم يظهر لك أن كبار فرق الشيعة أربع : الإمامية ، والزيدية ، والكيسانية ، والغلاة .

ما يجمع هذه الفرق : تجتمع كلمة هذه الفرق على أمور : —

القول بوجوب التعيين ، والتنصيص ، وثبوت عصمة الأنبياء ، والأئمة — وجوبا عن الكبائر ، والصغائر ، ثم إن بعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال ، وبعضهم إلى السنة ، وبعضهم إلى التشبيه .

وأوضحه بقوله : (وكان موافقا لله فى جميع الأمور لم يبتدع) أى لم ينشئ شيئا فى الدين بزيادة أو نقص بغير إذن من الله تعالى .

(ولم يتقوّل على الله غير ما قال) أى لم يفتر على الله فى شئ ، وسمى الافتراء تقوّلا ، لأنه قول متكلف .

وفيه إشارة إلى قوله تعالى : « وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ . لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ . ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ(١) » .

وحاصل الوجوه فيه أنه لو نسب إلينا قولا لم نقله لمنعناه عن ذلك .

إما بواسطة إقامة الحجة بأن نُقَيِّضَ له من يعارضه .

و إما بأن نسلب عنه القدرة على التكلم بذلك القول على ما هو مقتضى الحكمة لئلا يشتبه الصادق بالكاذب كما فى التفسير الكبير .

(وما كان من المتكلفين) أى فى دعوة الخلق إلى الشريعة بل كل عقل سليم وطبع مستقيم فإنه يشهد بصحتها وجلالتها ، و بعدها عن الباطل كما فى التفسير الكبير .

وفى البيان إشارة إلى أن هدايته عليه الصلاة والسلام أفضل من سائر الأنبياء ، لأنه تعالى وصف الأنبياء بالأوصاف الحميدة ؛ ثم أمره عليه الصلاة والسلام بأن يقتدى بهدايتهم وقد امتثل به ، وأتى بجميع ما أتوا به من الخصال الحميدة ، واجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم فيكون أفضل منهم كما فى التفسير الكبير والمعالم للرازى .

واستدل على المرام بوجهين :

الأول : ما أشار إليه بقوله : (ولذلك) المذكور من الأمور (قال الله تعالى : « مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ(٢) ») .

وهذه الآية من أقوى الدلائل على أنه معصوم فى جميع الأوامر والنواهى ، وفى كل ما يبلغه إلى الخلق عن الله تعالى؛ لأنه لو أخطأ فى شىء منها لم تكن طاعته طاعة الله، وأيضا وجب أن يكون معصوما فى جميع أفعاله (لأنه جعل الرسول قائداً لجميع خلقه من الجن

---

(١) سورة الحاقة آية : ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦

(٢) سورة النساء آية : ٨٠

والإنس) فوجب الانقياد له فى كل ما أمر ونهى ، وكل فعل واظب عليه إلا ما خصه الدليل ، وهو الأشياء التى يثبت بالدليل المنفصل أنها من خواص الرسول أوصدر طبعا .

وإليه أشار بقوله : (وأمينا على فرائضه وسننه) .

وأمر بمتابعته فى قوله «فَاتَّبِعُوهُ» والمتابعة عبارة عن الإتيان بمثل فعل الغير لأجل أنه فعل ذلك الغير ، فكان الآتى بمثل ذلك الفعل مطيعا لله فى قوله فاتبعوه ، فثبت كون الانقياد له فى جميع أقواله وجميع أفعاله إلا ما خصه الدليل طاعة لله ، وانقياداً لحكم الله ، كما فى التفسير الكبير .

الثانى : ما أشار إليه بقوله : (ولذلك قال تعالى : « وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ ») من الأمر (« فَخُذُوهُ ») وتمسكوا به لأنه واجب الإطاعة (« وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ ») عن إتيانه (« فَانْتَهُوا[1] ») عنه ، فهو عام فى كل ما أتى الرسول ونهى عنه ، وأمر النبى داخل فى عمومه كما فى التفسير الكبير .

فلو أتى بمعصية لوجب علينا بحكم النص متابعته فى فعل ذلك الذنب وهذا باطل فذاك باطل كما فى المعالم للرازى ، وفى المقام إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن العصمة تنزيه الله لأنبيائه بأن لا يخلق فيهم ذنباً كما هو المتبادر ، لاملكة تمنع الفجور كما زعم الفلاسفة ، ولا خاصة يمتنع بسببها صدور الذنب عنهم كما زعم قوم .

وإليه أشار بقوله منزهون ، وبينه الإمام أبومنصور الماتريدى بقوله : العصمة لاتزيل المحنة ، أى لاتجبره على الطاعة ، ولا تحجزه عن المعصية ، بل هى لطف من الله تعالى مع بقاء الاختيار ، تحقيقا للابتلاء كما فى البداية .

الثانية : أن شرط النبوة الذكورة ، وكمال العقل ، وقوة الرأى ، والسلامة عن كل ما يخل بحكمة البعثة كما فى شرح المقاصد ، وإليه أشار بصيغة التذكير ، وتنويه الشأن فى مقام البيان ، وخالف فى الذكورة بعض المحدثين وروى عن الأشعرى .

الثالثة : أنه عليه الصلاة والسلام مبعوث إلى كافة الثقلين ، وسائر الرسل إلى أقوامهم ،

---

(١) سورة الحشر آية : ٧ .

وإليه أشار فى مقام البيان بقوله : قائداً لجميع خلقه من الجن والإنس ، وإلى الأخذ من قوله تعالى : « قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا[1] » لأن الخطاب به يعم كل الناس ، وقوله : « هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ[2] » .

ولأنه علم بالتواتر أنه عليه الصلاة والسلام ادعى البعثـــة إلى كل العالمين ، كما فى التفسير الكبير .

الرابعة : أنه عليه الصلاة والسلام مبعوث إلى الإنس والجن دون الملك .

وإليه أشار ببيان الجميع بالفريقين ، وصرح به الحليمى والبيهقى ، ونقل فى تفسير الرازى والبرهان النسفى الإجماع عليه كما مرَّ ، ولعله إجماع المحققين ، فان لبعض المحدثين خلافا فيه .

الخامسة : أن العصمة ثبتت فى جميع الأنبياء قطعا ، وأما فى جميع الملائكة فالمختار عصمتهم جميعا كما فى المقاصد .

[وأما هاروت وماروت ، فالأصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة . وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الأنبياء على الزلة والسهو ، وكانا يعظان الناس ، ويعلمان السحر ، ويقولان إنما نحن فتنة فلا تكفر ، ولا كفر فى تعليم السحر ، بل فى اعتقاده والعمل به ، كما فى العقائد النسفية[3]] ، لكن عموم الأدلة ظنية كما فى شرح المواقف .

وفى شرح الفقه الأبسط للفقيه عطاء الجوزجانى أنهم معصومون عن المعاصى إلا هاروت وماروت ، فإنهما مخصوصان من بين الجملة [بالزلة كما وردت من نحو عشرين طريقا ، وبعضها حسن كما بينه الحافظ ابن حجر وقال : من اطلع عليها يكاد يقطع بها[4]] .

وإليه أشار بالاقتصار على بيان عصمة الأنبياء فى المقام .

---

(١) سورة الأعراف آية ١٥٨

(٢) سورة التوبة آية ٣٣ ، وسورة الفتح آية : ٢٨ ، وسورة الصف آية : ٩

(٣) مابين الحاصرتين ساقط من «خ» .

(٤) مابين الحاصرتين ساقط من «خ» .

وبينه الإمام أبو منصور السمرقندى فى شرح التأويلات الماتريدية فقال : زوال العصمة من أفراد الملائكة لتحقق المعصية منهم جائز إذا تعلق به عاقبة حميدة، بخلاف الأنبياء على نبينا وعليهم الصلاة والسلام حيث لا يجوز وجود المعصية منهم من طريق الحكمة ، وإن كان متصوراً من حيث ذات الفعل .

وتمسك المخالفون بقصص الأنبياء التى نقلت فى القرآن والحديث مما توهم صدور الذنب عنهم فى زمان النبوة ، ومن توبتهم واستغفارهم وأمثال ذلك . وأجيب عنه إجمالا بأن مانقل آحاداً مردود ، ومانقل متواترا أو منصوصا فى الكتاب محمول على السهو والنسيان ، أوترك الأولى ، أوكونه قبل البعثة ، أوغير ذلك كما فى المقاصد ، وتفصيلا بما بين فى التفاسير والكتب المصنفة فى هذا الباب ، وإلى الجواب الإجمالى أشار وقال : « وقد كانت منهم زلات وخطايا[١] » .

فصــــل

فى تحقيق النسخ فى بعض الأحكام ، واتحاد الدين ، وأصول الاعتقاد لجميع الرسل عليهم الصلاة والسلام

(قال فى كتاب العالم: والرسل صلوات الله عليهم أجمعين لم يكونوا على أديان مختلفة) أى لم يكونوا على أصول متباينة فى الاعتقاد (ولم يكن كل منهم) أى كل واحد من الأنبياء والرسل (يأمر قومه) الذين بعث إليهم (بترك دين) وأصول اعتقاد (الرسول الذى كان قبله) بل كانوا يأمرون بالقيام عليها (لأن دينهم) واعتقادهم (كان واحدا) كما قال تعالى: « دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا[٢] » ، وفى المقام إشارات :

---

(١) هذه العبارة مع شرحها تقدمت قبل أوراق يسيرة على ما جرت عليه نسخة « ع » ولكنها فى نسخة « خ » مذكورة مع شرحها هاهنا فليتنبه .

(٢) سورة الأنعام آية : ١٦١ .

الأولى : أن الدين بمعنى أصول الشريعة فيرادف الملة ، وإليه أشار بقوله : والرسل لم يكونوا على أديان مختلفة[1]] .

قال الإمام الزجاج : الملة السنة والطريقة ، نقل إلى أصول الشرائع باعتبار أنه يمليها النبي المبعوث على من أمر بإرشادهم ، ولهذا لايختلف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فيها ؛ وقد يطلق على الباطل كما يقال الكفر ملة واحدة .

ولاعتبار ملاحظة الأصل لاتضاف إلى الباعث تعالى شأنه ، فلا يقال ملة الله تعالى ، ولا إلى آحاد الأمة .

والدين يرادفها صدقا لكنه باعتبار قبول المأمورين لأنه الطاعة فى الأصل وللنظر إلى وحدتهما قال تعالى : « دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ » .

وقد يتجوز به خاصة فيطلق على الفروع أيضا ، ومنه قوله تعالى : « وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ[2] » أى الملة القيمة .

على أن تغاير الاعتبار كاف فى صحة الإضافة وعلى الطاعة[3] المخصوصة بعمرو دون زيد نظراً إلى الأصل ؛ ولهذا صح إضافته إلى الباعث تعالى وإلى الآحاد ، ويقع على الباطل أيضا .

[الثانية[4]] : أن الشريعة بمعنى الأحكام الجزئية المختلفة ، وإليه أشار بقوله :

(وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه) واتباع أحكامه التى بعث بها إلى قومه (وينهى عن شريعة الرسول الذى كان قبله) ونسخت أحكامه ببعثته (لأن شرائعهم) وأحكامهم (كانت كثيرة مختلفة) .

وأشار إلى أن الشرائع بمعنى الأحكام الجزئية .

قال الإمام الزجاج : الشريعة هى المورد فى الأصل ، وهى اسم للأحكام الجزئية التى يتهذب بها المأمورون معاشاً أومعاداً ، سواء كانت منصوصة من الشارع أو راجعة إليه ؛

---

(١) مابين الحاصرتين ساقط من « خ » . (٢) سورة البينة آية : ٥

(٣) فى « م ، خ » الطائفة فأصلحناها إلى الطاعة لتصحيح العبارة وهو مايقتضيه سياق الكلام .

(٤) مابين الحاصرتين ساقط من « خ » .

لذلك قال تعالى : « لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا(١) » .

والتبديل والنسخ يقع فيها ، ويتجوز بها فتطلق على الأصول الكلية أيضا إطلاقا شائعا كما فى كشف الكشاف .

[الثالثة : أن الرسول من جاء بشرع مبتدا ، والنبى من لم يأت به وإن أمر بالإبلاغ كما فى شرح التأويلات الماتريدية ، وإليه أشار بقوله : « وكل رسول يدعو إلى شريعة نفسه ، وينهى عن شريعة الرسول الذى كان قبله » .

واختاره المحققون وصرح به البيضاوى فى سورة الحج ، وقيل الرسول من جمع إلى المعجزات كتابا منزلا عليه دون النبى ورد بزيادة عدد الرسل على الكتب(٢)] .

الرابعة : أن النسخ أن يدل على خلاف حكم شرعى دليل شرعى متراخ وإليه أشار بقوله : وينهى عن شريعة الرسول الذى كان قبله .

الخامسة : أنه جائز عقلا، أما إذا لم يعتبر مصالح العباد لأن الله تعالى غنى عن العالمين، فظاهر لأنه يفعل مايشاء ، ويحكم مايريد ، ولا يسأل عما يفعل ؛ وأما إذا اعتبرت تفضلا على ماعليه الجمهور ، فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الأوقات ، وعلم الخبير القدير به وإن كان غنيا عنا كاستعمال الأدوية بحسب الأمزجة والأزمان ، ففى ذلك حكمة بالغة لابداء كما فى الإحياء والإماتة ، وإليه أشار بالتعرض للقبلية .

السادسة : أنه جائز نقلا ، لأن الاستمتاع بالأخوات كان حلالا فى زمن آدم عليه الصلاة والسلام ثم نسخ فى سائر الشرائع ، ولأن الختان كان جائزاً فى شرع إبراهيم عليه الصلاة والسلام ؛ ثم وجب فى شريعة موسى عليه السلام ، ولأن الجمع بين الأختين كان جائزاً فى شرع يعقوب عليه الصلاة والسلام ثم حرم فى سائر الشرائع كما فى شرح مرقاة الأصول ، وإليه أشار بقوله : لأن شرائعهم كانت كثيرة مختلفة .

[قال الإمام الرازى فى المطالب العالية : الشرائع منها ما يعرف نفعه بالعقل معاشا ومعاداً ، فهذا يمتنع طروّ النسخ عليه كمعرفة الله تعالى وطاعته أبدا ؛ ومجامع هذه الشرائع

(١) سورة المائدة آية ٤٨ .

(٢) مابين الحاصرتين ساقط من « خ » .

العقلية أمران: التعظيم لأمر الله، والشفقة على خلق الله؛ ومنها سمعية لايعرف الانتفاع بها إلا بالسمع، وهذا يمكن طرؤ نسخه، وتبديله؛ وحكمة نسخه أن الأعمال البدنية إذا واظب عليها الخلف عن السلف صارت كالعادة، وظن أنها مطلوبة لذاتها، فيمتنع الوصول بها، لما هو المقصود في معرفة الله وتمجيده، بخلاف ما إذا تغيرت تلك الطرق وعلم أن المقصود من الأعمال إنما هو رعاية أحوال القلب والروح في المعرفة والمحبة، فإن الأوهام تنقطع عن الاشتغال بتلك الصور والظواهر إلى تطهير السرائر[1]]، وإلى بيانه أشار بقوله: (ولذلك قال تعالى: « لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ ») أيتها الأمم (« شِرْعَةً ») أي شريعة وهي الطريقة إلى الماء شبه بها الدين، لأنه طريق إلى ما هو سبب الحياة الأبدية (« وَمِنْهَاجًا ») وطريقا واضحا في الدين من نهج الأمر إذا وضح (« وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً[2] ») جماعة متفقة على دين واحد في جميع الأعصار من غير نسخ وتبديل.

قال في التفسير الكبير: وردت آيات دالة على عدم التباين في طريقة الأنبياء والرسل كقوله تعالى: « شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا[3] » الآية، وآيات دالة على حصول التباين فيها كقوله تعالى: « لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا » وطريق الجمع أن الأولى مصروفة إلى مايتعلق بأصول الدين، والثانية إلى ما يتعلق بفروعه.

السابعة: أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يكن متعبدًا قبل النبوة بشرع أحد من الأنبياء بما أراده الله من الحق [كما هو المتبادر من التعليل، وصرح به في يتيمة الفتاوى، واختاره الجمهور كما في الشفاء لانتساخ الشرائع السابقة بشرع عيسى عليه الصلاة والسلام، وعدم بقاء جماعة يثبت بخبرهم الحجة على شرعه كما صرح به الباقلاني والرازي والقاضي عياض، وتوقف الغزالي والآمدي. واختلف المثبتون في تعبده بشرع نوح أو إبراهيم أوموسى أوعيسى مستدلين بقوله تعالى: « أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ[4] »، وأجيب بأن المراد بهداهم ماتوافقوا عليه من التوحيد وأصول الدين دون الفروع المختلف

---

(١) مابين الحاصرتين ساقط من « ا، ب، خ، ط ».
(٢) سورة المائدة آية: ٤٨.   (٣) سورة الشورى آية: ١٣.
(٤) سورة الأنعام آية: ٩٠.

فيها ، فإنها ليست هديا مضافا إلى الكل ، ولا يمكن التأسي بهم جميعا ، فليس فيه دليل على أنه متعبد بشرع من قبله كما فى تفسير البيضاوى ، وإليه أشار بقوله[1]] : (وأوصاهم جميعا) أى أمر كل واحد من الرسل أمراً أكيداً (بإقامة الدين) أى المواظبة والاستمرار على أصول الاعتقاد وبينه بقوله : (وهو التوحيد) وما يتفرع عليه من الاعتقاديات (وأن لا يتفرقوا فيه) ولا يختلفوا فى أصول الدين والاعتقاد (لأنه جعل دينهم واحدا) لا تباين فى طريقتهم فى أصول الدين (فقال : « شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ») أى شرع لكم من الدين دين نوح ومحمد عليهما الصلاة والسلام ومن بينهما من أرباب الشرائع ، وهو الأصل المشترك فيما بينهم المفسر بقوله : (« أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ ») وهو الإيمان بما يجب تصديقه ، والطاعة فى أحكام الله (« وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ[2] ») ولا تختلفوا فى هذا الأصل . وأما فروع الشرائع فمختلف ، وفيه إشارات :

الأولى : أنه إنما خص هؤلاء الأنبياء الخمسة بالذكر ، لأنهم أكابر الأنبياء وأصحاب الشرائع العظيمة والأتباع الكثيرة .

الثانية : أن المعنى شرع لكم من الدين دينا تطابق الأنبياء على صحته ، والمراد منه الأمور التى لا تختلف باختلاف الشرائع وهى الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، والإيمان بوجوب الإقبال على الآخرة ، والاحتراز عن رذائل الأحوال .

الثالثة : التنبيه على أن الشرائع على قسمين : منها ما يمتنع دخول النسخ والتبديل فيه بل يكون واجب البقاء فى جميع الشرائع والأديان ، كالقول بحسن الصدق والعدل والإحسان ، والقول بقبح الكذب ، والظلم والإيذاء ؛ ومنها ما يختلف باختلاف الشرائع والأديان ككثير من الأحكام .

الرابعة : التنبيه على أن المواظبة على القسم الأول أقوى فى تحصيل السعادة الأخروية وعلى أن الموافقة أمر مطلوب فى الشرع والعقل ، كما فى التفسير الكبير (وقال تعالى :

---

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من « ا ، ب ، ج ، ط » .
(٢) سورة الشورى آية : ١٣ .

« وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ[1] ») ، وفيه دلالة على أن جميع الرسل أوحى إليهم بالتوحيد ، وعبادة الرب المجيد ، ومعرفته تعالى بصفات التقديس والتمجيد ، ودلالة على النهى عن عبادة غير الله ، فإن ما سوى الله محدث مخلوق مربوب ، وإنما حصل بتكوين الله وإيجاده ، والعبادة عبارة عن إظهار الخضوع فيها ، ونهاية التواضع والتذلل ، وذلك لا يليق إلا بالخالق المدبر المحسن ، فثبت أن عبادة غير الله منكرة ، والإعراض عن عبادته تعالى منكر ، وعبادته تعالى مشروطة بتحصيل معرفة الله قبل العبادة ، لأن من لا يعرف معبوده لا ينتفع بعبادته ، فكان الأمر بالعبادة أمرا بتحصيل المعرفة أولا كما فى التفسير الكبير (وقال تعالى : « لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ») لايقدر أحد أن يغيره ، ولا يتهيأ له تبديله بإقامة حجته على ضده كما فى التيسير ، أوماينبغى أن يغير (« ذَلِكَ ») إشارة إلى الدين المأمور بإقامة الوجه أو الفطرة فى قوله : « فِطْرَةَ اللهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا » إن فسرت بالملة (« الدِّينُ الْقَيِّمُ[2] ») المستوى الذى لا عوج فيه كما فى تفسير البيضاوى ، وفى التفسير الكبير فسر الفطرة والخلق بالتوحيد ؛ وأشار الإمام إلى تفسير الفطرة بالملة بتفسير الخلق بالدين ليتوافق الظاهر بقوله : (أى : « لاَ تَبْدِيلَ لِدِينِ اللهِ ») أى التوحيد وما يتفرع عليه من الاعتقادات ، وفى المقام إشارات :

الأولى : أنه الثابت الدائم كما دل الصفة ، وإليه أشار بقوله : (فالدين) أى أصول الاعتقاد (لم يبدل) فى شرع من الشرائع (ولم يحوّل) إلى أمر آخر (ولم يغير) ينسخ فيه وقتا ما .

الثانية : أن الاعتقاديات لايدخلها النسخ ، وإليه أشار بتفريع قوله فالدين لم يبدل .

الثالثة : أن النسخ مختص بالأحكام ، وإليه أشار بقوله : (والشرائع) أى الأحكام الفروعية (قد غيرت) ووقع النسخ فيها (وبدلت) إلى حكم آخر فى وقت ما ؛ فأشار إلى أن النسخ إنما يدخل فى الأحكام العملية دون الاعتقاديات والإخبارات ؛ وبينه بقوله : (لأنه رب شئ قد كان حلالا لأناس قد حرمه الله على آخرين) بحسب اختلاف الأزمان والأشخاص ، وأشار إلى التعميم بقوله : (ورب أمر أمر الله به أناسا ونهى عنه آخرين) .

---

(١) سورة الأنبياء آية : ٢٥ . (٢) سورة الروم آية : ٣٠ .

الرابعة : أن مابينه الشارع لنا من الشرائع السابقة من غير منع عنه ولا نكير ، فهو شريعة لنا كما تقرر فى الأصول ، وإليه أشار بالتعرض للتحريم والنهى فى البعض بالبيان (فالشرائع كثيرة مختلفة) لكل رسول شريعة (والشرائع هى الفرائض) والأعمال دون الاعتقادات ، فالحصر إضافى بدلالة المقام[1] .

وقد استراحت يعملات الأقلام ، من نظم جواهر الإلٰهيات فى سلك الانتظام ، ناقلا عن مائتى كتاب للأعلام ، ومنبها فى مائة مقام ، على مازل فيه الأقدام ، ناقلا فى موارد الاتفاق عن نحو المحصل والمواقف والصحائف والمقاصد من كتب الكلام ، منبها بالنقل عن كتب الماتريدية على خصوص المرام ، موضحا لذلك غاية الإيضاح والإفهام ، مكثرا فيه من التغيير والنقض والإبرام ، توفيراً للفوائد ، وتسهيلا للمرام ، وتعويلا على الأخير فى الترتيب والإتمام ؛ فجاء بفضل الله سبحانه ، حاويا لخمسمائة إشارة ، تربو على مايؤمل ويرام ، فى تحقيق المعاقد وحسن الانسجام ، بحيث إذا جاز الناظر الماهر ، على مافيه من تدقيق الكلام ، وفاز بفحوى مطاويه من تحقيق المقام ، وجاز بحاق خوافيه فى إزاحة شبه الأقوام ، ثم رأى استنباط ذلك كله من عبارات الإمام ، تيقن أن أصول الإمام جنة تجرى من تحتها أنهار دقائق الكلام ، وأن فى كل لفظة منها روضا من حقائق المرام ، وكيف لا وهو المتفرد فى سلوك سبيل المرام فيما لا يرام ، والمتوحد فى إشارات الفوائد فى كل مقام ؟ والله المتضرع إليه فى التوفيق لتتميم سمعيات الكلام ، والتسديد فى مداحض الأقدام ، بجاه نبيه محمد سيد الأنام ، عليه وعلى آله أفضل الصلاة وأكمل السلام .

والحمد لله على توفيق الإتمام ، والصلاة والسلام على رسوله محمد المبعوث إلى الخواص والعوام ، وعلى آله وأصحابه وحماة دين الإسلام ، بعد البدء بالأمر من المولى المؤلف سلمه السلام ، وأناله فى الدارين من المنى خير المرام .

---

(١) إلى هنا انتهى بحمد الله تعالى الكتاب على ما فى « ع ، ز » ووجد فى « خ » ، ونسخ الدار « ا ، ب ، ط » زيادة الفصل الآتى أثبتناه تتميما للفائدة ، وها هو ذا فى صحيفة (٣٣٨) .

فصـــل

في تحقيق خلق الكرامة على يد أوليائه والاستدراج على يد أعدائه .

أشار إلى الأول (قال في الفقه الأكبر : والكرامات حق ثابت للأولياء) الولي هو العارف بالله تعالى المعارف عنه عما سواه ، والكرامة ظهور أمر خارق للعادة من قبله بلا دعوى النبوة ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أنها جائزة ولو بقصد الولي ومن جنس المعجزات كما دل الإطلاق لشمول قدرة الله تعالى .

الثانية : أنها واقعة لقصة مريم وآصف وأصحاب الكهف وما تواتر من جنسه من الصحابة والتابعين وكثير من الصالحين والتابعين ، وإليه أشار بالثبوت .

الثالثة : الرد على المعتزلة المنكرة لها حيث قالوا : إنها توجب التباس النبي عليه الصلاة والسلام مع غيره . إذ الفارق هو المعجزة ؛ والخروج عن نقض العادة بكثرة الأولياء ، وانسداد باب النبوة لاحتمال أن تكون المعجزة إكراماً لا تصديقا ، والإخلال بعظيم قدر الأنبياء بمشاركة الأولياء .

والجواب أن الكرامة لا تقارن دعوى النبوة ؛ وكثرتها تكون استمرارا لنقض العادة ، والمقارنة للدعوى تفيد القطع بالصدق عادة ، والكرامة تزيد جلالة قدر الأنبياء حيث نالت أمتهم ذلك ببركة الاقتداء .

ومما هو قوي في منع الإخبار بالمغيبات قوله تعالى: «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول» والجواب أنه لو سلم عموم الغيب يجوز أن يخص بحال القيامة بقرينة السياق ، أو يكون القصد إلى سلب العموم ، أو يخص الاطلاع بما يكون بطريقة الوحي .

الرابعة : الإشارة إلى أنه لا يبلغ ولي درجة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا تسقط عنه التكاليف بكمال الولاية ، ولا يكون ولاية غير النبي صلى الله عليه وسلم أفضل من النبوة ، وإليه أشار بعطف هذا البيان على ما سبق لهم من الشأن . وفي ولايته خلاف ، فقيل النبوة أفضل لما فيها من الواسطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك كما في المقاصد .

وأشار إلى الثاني بقوله : (وأما) خوارق العادات (التي تكون) وتوجد (لأعدائه مثل إبليس) من جريه مجرى الدم لابن آدم وطي الأرض له حتى يوسوس لمن في الشرق والغرب . وقد كان من الجن نشأ بين الملائكة ، وكان مغمورا بالألوف فيهم فشمله أمر السجود لآدم بالتبعية «ففسق عن أمر ربه» كما في التفسير للعلامة ابن الكمال .

(وفرعون) من جري النيل بأمره وطول يدي فرسه إذا هبط وقصرها إذا علا ، وفرعون لقب لمن ملك العمالقة ، والمراد به فرعون موسى مصعب بن الريان ، وقيل ابنه الوليد من بقايا عاد دون فرعون يوسف عليه السلام الريان ، وكان بينهما أكثر من أربعمائة سنة كما في تفسير البيضاوي .

(والدجال) وهو شخص بعينه ابتلى الله تعالى به عباده وأقدره على أشياء من ظهور زهرة الدنيا والخصب واتباع كنوز الأرض له ، وقتل رجل ثم إحيائه ؛ وأن معه نارا وماء فناره ماء وماؤه نار ، كما رواه البخاري ، ومسلم وغيرهما عن حذيفة عنه عليه الصلاة والسلام ، وهو محبوس في جزيرة يخرج في آخر الزمان وقيل إنه لم يولد بعد وسيولد في آخر الزمان وهو الصحيح لحديث تميم الداري كما في الشرح الأكمل للمشارق

(مما روى فى الأخبار) الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (لانسميها) أى تلك الخوارق (آيات) أى معجزات لأنها مختصة بالأنبياء (ولا كرامات) لأنها مختصة بالأولياء (ولكن نسميها قضاء حاجاتهم) أى حاجات الأعداء كما قضى لإبليس حاجته الإنظار إلى يوم يبعثون ، وكما قضى لفرعون حاجته فمكث فى الملك أربعمائة عام لاينكسر له آنية ، ويقضى للدجال حاجته فيتبعه سبعون ألفاً من اليهود عليهم الطيالسة ، ويأمر السماء فتمطر والأرض فتنبت (وذلك) المذكور من ظهور خوارق العادات على أيدى أعدائه قضاء لما لهم من الحاجات (لأن الله تعالى يقضى) يبالغ حكمته (حاجات أعدائه) لالطفا بهم بل (استدراجا لهم) أى استدناء لهم من الهلاك قليلا قليلا. وأصل الاستدراج الاستصعاد والاستنزال درجة بعد درجة ، وفيه إشارة إلى الأخذ من قوله تعالى : « والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لايعلمون » وذلك أن تتواتر عليهم النعم فيظنوا أنها لطف من الله بهم فيزدادوا بطرا وانهما كا فى الغى ، حتى يحق عليهم كلمة العذاب كما فى تفسير البيضاوى ، وإليه أشار بقوله (وعقوبة عليهم فيغترون) ويحسبونه إحسانا ولطفا (فيزدادون طغيانا) إن كانوا فجارا (وكفرا) إن كانوا كفارا (وذلك) المذكور (كله جائز) ممكن عقلا مطابق للحكمة فعلا ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن مايقع على أيديهم أمور حقيقية ابتلاء للعباد وهو مذهب أهل السنة لقوله عليه الصلاة والسلام « من سمع بالدجال فلينأ عنه ، فوالله إن الرجل ليأتيه وهو يحسب أنه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشهوات » كما فى شرح المقاصد «ثم ينزل عيسى بن مريم عند المنارة البيضاء شرقى دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لدّ فيقتله » .

الثانية : الرد على الجهمية والخوارج وبعض المعتزلة حيث قالوا إن الذى يفعله مخارق وخيالات لا حقيقة لها، لأنه لو كان حقيقة لالتبس بالنبى فيرتفع الوثوق بالأنبياء. وأجيب بأن الملازمة ممنوعة ، فإنه لم يدع النبوة ليكون ذلك معجزة له ، وإنما يدعى الألوهية ، ودلائل الحدوث من نقص صورته بالعور ، وكتابة الكفر بين عينيه تكذبه فلا يغتر به إلا رعاع الناس لشدة الفاقة ، أو حال تقية من أذاه ، لأن فتنته عظيمة تدهش الألباب مع سرعة مروره فى الأرض ، لايمكث حتى يتأمل الضعفاء حاله ؛ ولهذا حذر الأنبياء عليهم السلام من فتنته ونبهوا على نقصه . وأما أهل التوفيق فلا يغترون به ولا ينخدعون بما معه ، ولهذا يقول الذى يقتل ثم يحييه مازددت فيك إلا بصرا كما فى الشرح الأكمل للمشارق .

الثالثة : أنه تعالى يريد بالعبد مايسوقه إلى العصيان والكفر . وأوله الجبائى بالاستدراج إلى العقوبات حتى يقعوا فيها بغتة والحمل على عذاب الاستئصال دون الاستدراج إلى الكفر، لأنه تعالى أخبر بتقدم كفرهم. وأجيب بأن فوزهم باللذات كان استدراجا لهم إلى استمراره لكونه سببا لتماديهم فى الإعراض عن ذكر الله تعالى وبعدا عن الرجوع إلى طاعة الله سبحانه كما فى التفسير الكبير انتهت عبارتهما .

والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

شكر المنعم واجب

أرى لزاما عليّ ـ وقد أنعم الله تعالى عليّ بإتمام ما اضطلعت به من القيام بإخراج كتاب « إشارات المرام من عبارات الإمام » في علم الكلام للعلامة البياضي ، ونشره لأول مرة رجاء أن يعم به النفع ويقبل عليه الباحثون ، وذوو الفضل ـ أن أحمد الله تعالى الذي وفقني لهذا العمل النافع الجليل وأشكره شكر عبد مُقرّ معترف ، وأضرع إليه جل شأنه أن يوفقني لكل مايرضيه ويحبه ثم أتوجه بالشكر العظيم لكل من تفضلوا علينا بالمعونة والمساعدة ـ حتى جاء هذا العمل على الوجه الذي يسرّ الصديق ويكبت الحاسد .

وإني لايسعني إلا أن أنوّه بفضل : ـ

حضرة صاحب الفضيلة أستاذنا المولى الأجل الشيخ «عيسى منون» شيخ كلية الشريعة حفظه الله تعالى وأقر عينه بأنجاله ـ فقد كانت مكتبته العامرة بما فيها من ذخائر ونفائس ومراجع هامة تحت تصرفي ولم يكن يضن على بمدّ يد المساعدة كلما التمست منه الفائدة ، حفظه الله وبارك في حياته الغالية .

وحضرة صاحب الفضيلة أستاذي الجليل محدث العصر وعلامة المعقول والمنقول الشيخ «محمد زاهد الكوثري» حفظه الله تعالى وأدام به النفع، وجزاه الله تعالى عن العلم وأهله أفضل ماجازى العلماء العاملين ، فلقد استفدت منه ومن مؤلفاته وتعاليقه النافعة الممتعة مايجعلني ماحييت ألهج بالشكر والثناء عليه .

وحضرات أصحاب الفضيلة والعزة رجال مكتبة الجامع الأزهر ، ورجال دار الكتب الملكية العامرة بالقاهرة؛ فلقد لقيت منهم جميعاً كل معونة وتسهيل، فلهم جميعا مني وخاصة صديقي المفضال «فؤاد أفندي السيد» الموظف بقسم الفهارس العربية بدار الكتب الملكية عظيم شكري وتقديري.

وقبل أن أختم كلمتي أحب أن أنوه بفضل حضرات الأفاضل أصحاب :

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده

فلقد تولوا هذا العمل بما عهد فيهم من همة وإخلاص في نشر المخطوطات النفيسة ، وما عرف عنهم من حب لإعلاء شأن المطبوعات العربية والإسلامية ونشرها .

جزاهم الله تعالى عن العلم وأهله أحسن الجزاء ، وأدام عليهم نعمه السابغة اللهم آمين .

يوسف عبد الرزاق

فهرست الموضوعات

الواردة فى كتاب « إشارات المرام من عبارات الإمام » للعلامة البياضى

الصحيفة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

بحمد الله تعالى تم طبع [إشارات المرام ، من عبارات الإمام] للعلامة « كمال الدين أحمد البياضى » بتحقيق وتعليق وضبط فضيلة الأستاذ الشيخ « يوسف عبد الرزاق » المدرس بكلية أصول الدين بالجامعة الأزهرية .

مصححا بمعرفة لجنة من العلماء برياسة الشيخ : أحمد سعد على

القاهرة فى { ٢٢ جمادى الثانية سنة ١٣٦٨ هـ
٢١ إبريل سنة ١٩٤٩ م

ملاحظ المطبعة

مدير المطبعة